

AQUINO
SUMA
TEOLOGICA

3

Nacion

68678

AT

1942

SUMA TEOLÓGICA.

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA TEOLÓGICA

traducida directamente del latín

CON PRESENCIA DE LAS MÁS CORRECTAS EDICIONES

POR

D. HILARIO ABAD DE APARICIO,

Doctor en Derecho civil y canónico, Abogado del Ilustre Colegio de Madrid,

REVISADA Y ANOTADA POR EL

R. P. MANUEL MENDÍA,

CON LA COLABORACION DEL

R. P. POMPILIO DIAZ,

Profesores de ciencias matemáticas, filosóficas y naturales en las Escuelas Pías,

PRECEDIDA DE UN PRÓLOGO DEL

M. R. P. RAMON MARTINEZ VIGIL,

Procurador general de los RR. PP. Dominicos en Madrid.

PUBLICADA CON APROBACION Y PERMISO DE LA AUTORIDAD ECLESIASTICA.

TOMO III



MADRID

MOYA Y PLAZA, EDITORES

LIBRERÍA

Carreras, 8

IMPRENTA

Garcilaso, 6

1882

PERMISO DEL EMMO. SEÑOR CARDENAL ARZOBISPO DE TOLEDO.

Secretaría de Cámara y Gobierno del Arzobispado de Toledo. — Su Emma. Rvma. el Cardenal Arzobispo, mi señor, ha tenido á bien decretar lo siguiente :

«Por cuanto la traduccion del tomo tercero de la *Suma Teológica*, hecha por el Sr. D. Hilario Abad de Aparicio, ha sido examinada en debida forma por el Teólogo y Doctor Sr. D. Manuel Chacon, quien en su oficio nos manifiesta hallarla conforme con el original y que puede autorizarse su publicacion, damos nuestra licencia para que la susodicha traduccion al idioma castellano pueda imprimirse y publicarse conforme á los deséos laudables del autor.»

Lo que de órden de Su Emma. Rvma. comunico á V. para su conocimiento y satisfaccion.

Dios guarde á V. muchos años. Madrid 9 de Mayo de 1882.

JOSÉ FERNANDEZ MONTAÑA,
CANÓNIGO SECRETARIO.

Sr. D. Hilario Abad de Aparicio.

CUADRO ANALITICO
DE LA SECCION SEGUNDA DE LA SEGUNDA PARTE DE LA
SUMA TEOLÓGICA.

Asuntos.	MORAL ESPECIAL.	Cuestiones.				
VIRTUDES TEOLÓGICAS.	En sí misma = objeto — actos : interno (creer) y externo (confesar) — hábito : en sí — sujeto — causa — efectos.....	1-7				
	FE..... { Donces de entendimiento y de ciencia.....	8-9				
	Correlaciones.. {	al acto interno : infidelidad — herejía — apostasía.....	10-12			
		á la confesion : blasfemia (en general — en especial).....	13-14			
		á los donces : ceguedad mental y embotamiento del sentido).....	15			
	Preceptos.....	16				
	ESPERANZA.. En sí — sujeto. Correlaciones = Don de temor — vicios (desesperacion — presuncion) — preceptos.	17-22				
	CARIDAD..... {	En sí — sujeto — objeto — orden — acto principal (amor).....	23-27			
		Efectos : internos (gozo — paz — misericordia) y externos (beneficencia — limosna — correccion fraterna).....	28-33			
	PRUDENCIA.. {	Correlaciones.. {	al amor (odio) — al gozo de Dios (accidia) y del prójimo (envidia).....	34-36		
Vicios opuestos {			37-42			
Preceptos — don de sabiduria (necedad ó estulticia).....		43				
		Preceptos — don de consejo — vicios contrarios (imprudencia — negligencia) y análogos.	44-46			
VIRTUDES CARDINALES Y MORALES.	En sí. — Partes : en general — integrales — subjetivas ó especies — potenciales ó adjuntas..	47-51				
	Correlaciones : {	Don de consejo — vicios contrarios (imprudencia — negligencia) y análogos.	52-55			
		Preceptos.....	56			
	En sí misma : derecho — justicia — injusticia — juicio.....	57-60				
	VIRTUDES CARDINALES Y MORALES.	Potenciales ó virtudes antiguas.	Sujetivas ó especies (commutativa y distributiva) — restitution.....	61-62		
			distributiva = aopcion de personas.....	63		
			Vicios opuestos á la	commutativa {	personales de hecho (homicidio — mutilacion).....	64-65
					reales (hurto y rapiña).....	66
				injuria {	en juicio (juez — acusador — reo — testigos — abogados.....	67-71
					verbales { fuera (contumelia — detraction — susurracion decision — maldicion).....	72-76
tratos voluntarios (fraude — usura).....			77-78			
Integrales = hacer el bien y evitar el mal.....			79			
En general.....			80			
VIRTUDES CARDINALES Y MORALES.			Potenciales ó virtudes antiguas.	Partes..	En sí misma.....	81
	Religion.... {	Actos.. {			internos : devocion. — oracion.....	82-83
					corpóreo = latría ó adoracion.....	84
		Eternos {			cosas : sacrificios — oblaciones y primicias — diezmos — votos.....	85-88
					nombre divino : juramento — adjuracion — atabanza.....	89-91
	Vicios.. {	Por analogia : supersticion — idolatria — adivinacion — observancias.....			92-96	
		Por contrariedad : tentacion de Dios — perjurio — sacrilegio — simonia.....			97-100	
	Piedad.....	101				
	Observancia.. {	Dulia — obediencia (inobediencia) — gratitud (ingratitude) — vindicta.....			102-109	
		Veracidad (mentira : simulacion ó hipocresia — jactancia — ironia).....			109-113	
Amistad ó afabilidad (adulacion — litigio) — liberalidad (avaricia — prodigalidad).....	114-119					
Epiqueya ó equidad.....	120					
Correlaciones : Don de piedad — preceptos.....	121-122					
En sí misma — martirio (acto principal) — vicios (temor — intimidéz — audacia).....	123-127					
FORTALEZA.. {	Partes.. {	En general.....	128			
		En especial.. {	129-133			
	Magnanimidad (presuncion — ambicion — vanagloria — pusilanimidad).....	129-133				
		Magnificencia (parvificencia y derroche) — paciencia — perseverancia (molice — pertinacia).....	134-138			
Correlaciones : Don de fortaleza — preceptos.....	139-140					
En sí misma. Vicios : insensibilidad — intemperancia — timidez.....	141-142					
VIRTUDES CARDINALES Y MORALES.	Potenciales ó virtudes antiguas.	Partes..	En general.....	143		
			En especial.. {	Integrales : vergüenza — pudicia ó honestidad.....	144-145	
				Sujetivas... {	146-150	
			Castidad — virginidad (lujuria — sus especies).....	151-154		
				Continencia (incontinencia) — clemencia ó mansedumbre (ira-cundia — crueldad).....	155-159	
			En general.....		160	
			Modestia.. {	Especies. {	Humildad (soberbia — pecado del 1.º hombre — su pena — su tentacion).....	161-165
					Estudiosidad (curiosidad) — modestia en movimientos — porte.....	166-169
			Correlaciones = Preceptos.....	170		

Carismas y Norma (en el siguiente tomo 1.º).

SUMA TEOLÓGICA.

SECCION SEGUNDA DE LA SEGUNDA PARTE.

PRÓLOGO.

Después de haber tratado en general de las virtudes y vicios y de todo lo demás que concierne á la moral, es necesario examinar cada una de estas cosas en particular : porque los tratados generales de moral son ménos útiles, puesto que las acciones son individuales. Mas puede considerarse algo en particular con relacion á las cosas morales de dos maneras : 1.^a por parte de la misma materia moral, como cuando se considera tal virtud ó tal vicio ; 2.^a en cuanto á los estados especiales de los hombres, como cuando se trata de súbditos y Prelados, de los de vida activa y contemplativa ó de cualesquiera otras diferencias de hombres. Nos ocuparemos pues, 1.^o especialmente en lo que pertenece á todos los estados de los hombres, y 2.^o espondremos lo concerniente á determinados estados. Por lo que toca al primer punto hay que tener presente que si tratásemos separadamente de las virtudes, dones, vicios y preceptos, incurriríamos en muchas repeticiones : porque el que intenta tratar con toda estension de este precepto : *No adulterarás*, necesariamente tiene que examinar el adulterio, que es un pecado, cuyo conocimiento depende tambien del de la virtud opuesta. Será pues más breve y espedito el procedimiento, si se comprende á la vez bajo un mismo tratado la consideracion de una virtud y su don correspondiente, con los vicios á ella opuestos y preceptos afirmativos ó negativos ; método por otra parte conveniente

á los vicios mismos , segun su propia especie ; pues que se ha manifestado (1.^a-2.^a C. 18, 72 y 73), que los vicios y los pecados se diversifican en especie segun la materia ú objeto , pero no segun otras diferencias de pecados , como de corazon , palabra y obra , ó segun la debilidad , ignorancia y malicia y otras diferencias parecidas. Siendo pues una misma la materia sobre que obra rectamente la virtud y los vicios opuestos á ella se separan de la rectitud , síguese que reduciendo todo el estudio moral al de las virtudes , todas las virtudes se reducen así á siete ; de las cuales tres son teologales , y de ellas trataremos ante todo ; y las otras cuatro cardinales , de las que se tratará á continuacion. Hay sin embargo una virtud intelectual , la prudencia , que se incluye y enumera entre las cardinales. El arte empero no pertenece á la ciencia moral , que trata de lo operable , puesto que él es « la recta razon de lo factible » como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 57, a. 3 y 4). Pero las otras tres virtudes intelectuales , que son sabiduría , entendimiento y ciencia , tienen nombre comun con ciertos dones del Espíritu Santo ; por consiguiente trataremos á la vez de ellas al examinar los dones correspondientes á las virtudes. Todas las demas virtudes morales se reducen de algun modo á las cardinales , como se desprende de lo dicho (1.^a-2.^a C. 61, a. 3). Así pues , al estudiar una virtud cardinal , se examinarán tambien todas las virtudes que de cualquier modo la pertenecen y los vicios opuestos ; y de esta suerte no omitiremos asunto alguno moral.

CUESTION PRIMERA.

De la fe.

Con respecto á las virtudes teologales, trataremos 1.º de la fe, 2.º de la esperanza, 3.º de la caridad. Tocante á la fe, cuatro consideraciones se ofrecen : 1.ª acerca de la fe misma; 2.ª de los dones de entendimiento y de ciencia que la corresponden; 3.ª vicios opuestos; 4.ª preceptos concernientes á esta virtud — En cuanto á la fe misma, debemos considerar : 1.º su objeto; 2.º su acto, y 3.º el hábito mismo de la fe. — Sobre el objeto de la fe examinaremos : 1.º El objeto de la fe es la primera verdad? — 2.º Es algo complejo ó incomplejo, es decir, cosa ó proposicion? — 3.º Cabe en la fe lo falso? — 4.º Puede ser objeto de la fe algo visto? — 5.º Y alguna cosa sabida? — 6.º Deben distinguirse por ciertos artículos las cosas que deben creerse? — 7.º Los artículos de la fe son los mismos segun todo tiempo? — 8.º Número de artículos. — 9.º Modo de expresar los artículos en el símbolo. — 10.º A quien compete constituir el símbolo de fe?

ARTÍCULO I. — El objeto de la fe es la primera verdad? (1)

1.ª Parece que el objeto de la fe no es la primera verdad : pues parece ser objeto de la fe lo que se nos propone para creer. Es así que no solo se nos propone con este objeto lo que pertenece á la Divinidad, que es la verdad primera, sino tambien lo perteneciente á la humanidad de Cristo, á los Sacramentos de la Iglesia y á la condicion de las criaturas. Luego el objeto de la fe no es solamente la primera verdad.

2.ª La fe y la infidelidad se refieren á un mismo objeto, como opuestas que son. Pero con relacion á todo lo que se contiene en la Sagrada Escritura, puede haber infidelidad, pues cualquier punto de estos que el hombre negare es tenido por infiel : luego tambien tiene por objeto la fe todo lo que se contiene en la Sagrada Escritura. Y como en ella se contienen muchas cosas sobre los hombres y sobre las otras criaturas, síguese que el objeto de la fe no es solamente la primera verdad, sino tambien la verdad creada.

(1) Por verdad primera se designa aqui á Dios: y se distinguen en él tres maneras de verdad, á saber: en ser, en conocer, y en expresar; la verdad *in essendo* es la esencia misma de Dios, la verdad *in cognoscendo* es la infinita sabidu-

3.ª La fe y la caridad son partes de una misma division, segun lo dicho (1.ª— 2.ª C. 62, a. 3); y por la caridad no solamente amamos á Dios, que es la suma bondad, sino tambien al prójimo : luego el objeto de la fe no es solamente la primera verdad.

Por el contrario; dice San Dionisio (De div. nom., c. 7, lect. 5) que « la fe » tiene por objeto la verdad simple y que « existe siempre ». Esta es la verdad primera, luego el objeto de la fe es la primera verdad.

Conclusion. Como nada pertenece á la fe sino en orden á Dios, la verdad primera es su objeto formal; por cuya razon asentimos á las cosas que son de fe. El objeto material de la fe es lo que se cree por los fieles.

Responderemos, que el objeto de todo hábito cognoscitivo encierra dos cosas, á saber : lo que se conoce materialmente, que es como el objeto material, y aquello por lo que se conoce, que es la razon formal del objeto; al modo que en la ciencia geométrica las consecuencias son lo que se sabe materialmente, mientras

ria de Dios por la que conoce todas las cosas, la verdad *in dicendo* es la veracidad divina, por la cual á nadie quiere ni puede engañar.

que la razon formal de la ciencia son los medios de demostracion, por los que se llega al conocimiento de las conclusiones. Igualmente si consideramos en la fe la razon formal del objeto, *no es otra cosa que la primera verdad*: porque la fe de que estamos tratando no asiente á cosa alguna sino por haber sido revelada por Dios (1). Por consiguiente la fe se funda en la misma verdad divina, como medio. Pero si consideramos materialmente las cosas á las que la fe da su asentimiento; no es solo el mismo Dios, sino tambien muchos otros (*objetos*) los cuales, sin embargo, no pertenecen al asentimiento de la fe, sino en cuanto tienen alguna relacion con Dios, esto es, segun que por medio de algunos efectos divinos es ayudado el hombre á dirigirse á la fruicion divina. Por esto tambien, bajo este punto de vista, el objeto de la fe es en cierto modo la primera verdad, en el sentido de que nada es de fe sino lo que se refiere á Dios; como tambien el objeto de la medicina es la salud puesto que de nada se ocupa la medicina sino en orden á la salud misma.

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas que pertenecen á la humanidad de Cristo, á los Sacramentos de la Iglesia ó á cualesquiera criaturas, es de fe, en cuanto á que por ellas nos ordenamos á Dios y asentimos á ellas á causa de la verdad divina.

Lo mismo debe contestarse al 2.º sobre lo que se contiene en la Sagrada Escritura.

Al 3.º que la caridad ama tambien al prójimo á causa de Dios y así el objeto de ella es propiamente el mismo Dios, como se dirá (C. 25, a. 1).

ARTÍCULO II. — El objeto de la fe es algo complejo á manera de proposicion?

1.º Parece que el objeto de la fe no es cosa alguna compleja á manera de proposicion, porque el objeto de la fe es la primera verdad, como se ha dicho (a. 1). Es así que la primera verdad es algo incomplejo; luego el objeto de la fe no es alguna cosa compleja.

2.º La exposicion de la fe está conte-

nida en el símbolo, pero en el símbolo no hay proposiciones, sino cosas; pues no se dice allí que Dios es omnipotente, sino: *Creo en Dios omnipotente*. Luego el objeto de la fe no es una proposicion, sino cosa.

3.º La vision sucede á la fe, segun aquello (1 Cor., 13, 12): *Ahora vemos como por espejo en oscuridad, mas entónces cara á cara. Ahora conosco en parte, mas entónces conoceré como soy conocido*; pero la vision celeste tiene por objeto lo incomplejo, puesto que se refiere á la misma esencia divina. Luego tambien la fe de esta vida.

Por el contrario; la fe ocupa el medio entre la ciencia y la opinion. Pero el medio y los extremos son del mismo género. Luego, puesto que la ciencia y la opinion tienen por objeto las proposiciones (*enuntiabilia*), parece que tambien lo tiene la fe; y por tanto el objeto de la fe, refiriéndose á las proposiciones, es algo complejo.

Conclusion. *El objeto de la fe, aunque en sí mismo sea algo incomplejo, es sin embargo, de parte del creyente algo complejo enunciable.*

Responderémos, que las cosas conocidas están en el que las conoce segun el modo del que conoce; pero el modo propio del entendimiento humano es conocer la verdad componiendo y dividiendo, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 85, a. 5). Por consiguiente, las cosas que son simples por sí mismas, las conoce el entendimiento humano de una manera compleja; como por el contrario el entendimiento divino conoce incomplejamente, las que en sí son complejas. Luego en este caso el objeto de la fe puede considerarse de dos maneras: 1.ª por parte de la cosa misma creída; y en este caso el objeto de la fe es una cosa incompleja, esto es la cosa misma de que se tiene fe; 2.ª, por parte del que la cree, y segun esto el objeto *de la fe es algo complejo á manera de proposicion*. Y por lo tanto de ambos modos opinaron con verdad los antiguos y ambas cosas son verdaderas bajo ciertos puntos de vista.

(1) El objeto *formate quod* de la fe, como dicen los teólogos, ó sea aquello que *per se* y por su razon se comprende por la fe es la primera verdad *in essendo* ó sea Dios mismo en cuanto escede la razon natural. El objeto *formate quo* ó aquello me-

dante lo cual se alcanza el objeto *formate quod* es la primera verdad *in dicendo*, ó sea la veracidad divina que revela lo que se ha de creer.

Al argumento 1.º dirémos que aquel razonamiento procede del objeto de la fe por parte de la cosa misma creída.

Al 2.º que en el símbolo se esponen las cosas que son de fe, segun que son el término del acto del que las cree, como aparece por el modo mismo de hablar. Pero el acto del que cree no tiene por término la proposicion, sino la cosa, porque no formamos proposiciones, sino para llegar por ellas al conocimiento de las cosas, tanto en la fe como en la ciencia.

Al 3.º que la vision de la patria tiene por objeto la verdad primera, segun que existe en sí misma, conforme á lo que se dice (1 Joan., 3, 2): *Sabemos que cuando él apareciere, serémos semejantes á él, por cuanto nosotros le verémos así como él es*; y por lo tanto esta vision no existirá á manera de enunciacion sino á manera de simple inteligencia. Mas por la fe no comprendemos la verdad primera tal cual es en sí. Por consiguiente no hay paridad.

ARTÍCULO III. — Puede haber falsedad en la fe? (1)

1.º Parece que puede haber falsedad en la fe; porque la fe, la esperanza y la caridad son partes de una misma division. Pero en la esperanza puede haber alguna falsedad, porque muchos esperan que han de poseer la vida eterna, la cual no poseerán; de la misma manera tambien en la caridad; pues muchos son amados como buenos y sin embargo no lo son. Luego puede haber alguna falsedad en la fe.

2.º Abraham creyó que Cristo nacería, segun estas palabras (Joan., 8, 56): *Abraham vuestro padre deseó con ánsia ver mi día; le vió y se gozó*. Pero despues de la muerte de Abraham Dios podía no haberse encarnado; pues por solo su voluntad se encarnó; y por lo tanto sería falso lo que Abraham creyó de Cristo. Luego puede haber falsedad en la fe.

3.º Los antiguos creyeron que Cristo nacería; y esta fe duró en muchos hasta

la predicacion del Evangelio. Pero nacido ya Cristo, áun ántes de que empezara á predicar, era falso que Cristo nacería. Luego puede haber falsedad en la fe.

4.º Una de las cosas de fe es creer que bajo el Sacramento del Altar se contiene el verdadero cuerpo de Cristo. Pero puede suceder, cuando la consagracion no está bien hecha, que no esté en él el verdadero cuerpo de Cristo, sino solo el pan. Luego la fe puede tener por objeto una cosa falsa.

Por el contrario; ninguna virtud que perfecciona el entendimiento se refiere á lo falso, segun que es el mal del entendimiento, como consta por el Filósofo (Ethic., l. 6, c. 2). Pero la fe es una virtud que perfecciona el entendimiento, como se verá (C. 4, a. 2 y 4). Luego no puede tener por objeto lo que es falso.

Conclusion. *En la fe no puede tener cabida falsedad alguna.*

Responderémos, que nada existe bajo alguna potencia ó hábito ó tambien acto, sino mediante la razon formal del objeto; así no puede verse el color sino por medio de la luz, y no puede saberse una conclusion sino por medio de la demostracion. Pero se ha dicho (a. 1) que la razon formal del objeto de la fe es la primera verdad; por consiguiente nada puede ser de fe sino en el sentido de que esté bajo la primera verdad, que es incompatible con lo falso, como tampoco el no ente bajo el ente ni lo malo bajo la bondad. De donde resulta *que no puede haber cosa alguna falsa bajo la fe.*

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que lo verdadero es el bien del entendimiento, y no el bien de la virtud apetitiva, por eso todas las virtudes que perfeccionan el entendimiento, escluyen totalmente lo falso, puesto que es esencial á la virtud no referirse más que al bien. Pero las virtudes que perfeccionan la parte apetitiva no escluyen totalmente lo falso: porque puede uno obrar conforme á la justicia ó á la templanza teniendo una opinion falsa de aquello acerca de lo que obra. Por tanto, como la fe perfecciona el entendimiento, miéntras que la es-

(1) Esta cuestion tiene dos sentidos: el primero si puede haber falsedad en la fe por parte de Dios revelador, esto es, si Dios puede mentir por sí ó por otro, como falsamente enseñaron los priscilianistas; segundo si puede haber falsedad en

la fe por parte del creyente, esto es, si la fe divina puede inclinar la mente al asentimiento falso, ó puede producirlo, lo que no es ménos erróneo.

peranza y la caridad perfeccionan la parte apetitiva, no hay paridad entre ellas. Sin embargo, tampoco existe lo falso bajo la esperanza; pues nadie espera que ha de poseer la vida eterna por su propia potencia, pues esto sería presuntuoso, sino por el auxilio de la gracia, en la cual si perseverase conseguirá absoluta é infaliblemente la vida eterna. Igualmente pertenece también á la caridad, amar á Dios, en cualquiera que este resida; por consiguiente, no importa á la caridad que Dios halle en este que es amado por causa de él.

Al 2.º que absolutamente hablando fué también posible que «Dios no encarnase», áun despues del tiempo de Abraham; pero segun que cae bajo la prescencia divina tiene cierta necesidad de infalibilidad, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 14, a. 13 y 15), y en este concepto es de fe. Por consiguiente, segun que es de fe, no puede ser cosa falsa.

Al 3.º que despues del nacimiento de Cristo, pertenecía á la fe del creyente, el creer que había de nacer. Pero aquella determinacion del tiempo de su nacimiento, en la que se engañaba, no era de fe, sino de conjetura humana; porque es posible que un hombre de fe crea en alguna cosa falsa por conjetura de los hombres; pero el que la fe le haga creer lo falso, esto es imposible.

Al 4.º que la fe del que cree no se refiere á estas ó aquellas especies del pan, sino á que el verdadero cuerpo de Cristo está realmente bajo las especies del pan, cuando la consagracion ha sido bien hecha. Por consiguiente, si la consagracion está mal hecha (1), no por esto existe lo falso bajo la fe.

ARTÍCULO IV. — El objeto de la fe puede ser una cosa vista? (2)

1.º Parece que el objeto de la fe es alguna cosa vista: porque el Señor dice á Santo Tomas (Joan., 20, 29): *Porque me viste, Tomas, me creiste*. Luego la vista y la fe tienen un mismo objeto.

2.º Dice el Apóstol (1 Cor., 13, 12): *Ahora vemos como por espejo en oscuri-*

dad; y habla en este pasaje del conocimiento de la fe. Luego lo que se cree es visto.

3.º La fe es cierta luz espiritual. Pero con cualquiera luz se ve algo. Luego la fe es de cosas vistas.

4.º «Todo sentido recibe el nombre de vista», como dice San Agustin (in lib. De verbis Dom. serm. 33, c. 5). Es así que la fe tiene por objeto las cosas oídas, segun aquello. (Rom. 10, 16): *La fe es por el oído*, luego la fe tiene por objeto las cosas vistas.

Por el contrario; dice el Apóstol (Hebr., 11, 1): *La fe es el argumento de las cosas que no aparecen*.

Conclusion. *La fe no es de cosas vistas ni segun el sentido ni segun el entendimiento*.

Responderémos, que la fe implica el asenso del entendimiento á lo que se cree. El entendimiento asiente á una cosa de dos maneras: 1.ª, porque es movido á ello por el objeto mismo, que es conocido ó por sí mismo, como consta en los primeros principios que pertenecen al entendimiento, ó lo es por medio de otra cosa conocida, como se ve en las conclusiones que pertenecen á la ciencia; y 2.ª asiente el entendimiento, no porque es movido suficientemente por el objeto propio, sino por cierta elección que se inclina voluntariamente á una parte más bien que á otra; y si verdaderamente hay duda ó temor de engañarse en el partido que adopta, tendrá una opinion; pero si está seguro y no hay temor alguno de engañarse, habrá fe. Y como se dice que son vistas aquellas cosas que por sí mismas mueven nuestro entendimiento ó nuestros sentidos al conocimiento de ellas, por lo tanto, es evidente que *ni la fe ni la opinion pueden ser de cosas vistas, ó segun el sentido ó segun el entendimiento*.

Al argumento 1.º dirémos que Santo Tomas vió una cosa y creyó otra; vió al hombre y creyendo á Dios, lo confesó cuando dijo: *Señor mio y Dios mio*.

Al 2.º que las cosas que se hallan bajo la fe pueden considerarse de dos maneras: una, en particular; y en este caso no pueden ser al mismo tiempo vistas y

(1) En esta hipótesis hay tan solo error de hecho pero no de doctrina.

(2) El objeto de la fe es necesariamente oscuro é inevi-

dente; pero esta oscuridad no pertenece á la razon formal *sub qua* de la fe, esto es, al motivo y razon por los que asentimos á las cosas que se creen.

creídas, como se ha dicho (in corp.); otra en general, esto es, bajo la razón común de lo que se debe creer, y en este caso son vistas por el que las cree; porque no las creyera si no viera que debían creerse, ó por la evidencia de los milagros ó por otras razones parecidas.

Al 3.º que la luz de la fe hace ver las cosas que se creen (1); pues, así como por medio de otros hábitos de las virtudes ve el hombre lo que le conviene según aquel hábito; así también por el hábito de la fe se inclina el espíritu del hombre á asentir á las cosas que convienen á la fe recta y no á otras.

Al 4.º que al oído corresponden las palabras que significan lo que es de fe, pero no las cosas mismas que son el objeto de la fe; de este modo no conviene que tales cosas sean vistas.

ARTÍCULO V. — Las cosas que son de fe pueden ser sabidas? (2)

1.º Parece que las cosas que son de fe pueden ser sabidas; porque las que no se saben, parecen ser ignoradas, puesto que la ignorancia se opone á la ciencia. Es así que las cosas que son de fe, no son ignoradas; pues su ignorancia pertenece á la infidelidad, según aquello (1 Tim., 1, 13): *Lo hice por ignorancia en la incredulidad*; luego las cosas que son de fe pueden ser sabidas.

2.º La ciencia se adquiere por medio de razones. Pero los santos Padres alegan razones para las cosas que son de fe. Luego las cosas que son de fe pueden ser sabidas.

3.º Las cosas que se prueban por demostraciones, son sabidas, puesto « que » la demostración es un silogismo que » produce la ciencia. » Pero ciertas cosas que encierra la fe han sido probadas demostrativamente por los filósofos, como la existencia de Dios, su unidad, etc. Luego las cosas que son de fe pueden ser sabidas.

4.º La opinión dista más de la ciencia que la fe, puesto que se dice que la fe ocupa el medio entre la opinión y la ciencia. Pero la opinión y la ciencia pue-

den tener de cualquiera modo un mismo objeto, como se dice (Poster. I. 1, t. ult.) Luego también la fe y la ciencia.

Por el contrario, dice San Gregorio (hom. 26 in Evangel.) que « las cosas » que se ven no producen la fe sino el » conocimiento. » Luego las cosas que son de fe no nos son conocidas; pero las cosas que son sabidas son conocidas y por consiguiente la fe no puede tener por objeto las cosas sabidas.

Conclusion. *Lo que común y absolutamente se contiene bajo la fe no es sabido.*

Responderémos, que toda ciencia se adquiere por medio de algunos principios conocidos por sí y por consiguiente vistos; y por eso es menester que todas las cosas que son sabidas sean vistas en algún modo. Y como no es posible que uno vea y crea á la vez la misma cosa, según lo dicho (a. 4); es también imposible que uno sepa y crea á la vez lo mismo. Sin embargo puede suceder que lo que es visto ó sabido por uno, sea creído por otro. En efecto, lo que creemos de la Trinidad, esperamos verlo, según aquello (1. Cor. 13, 12): *Ahora vemos como por espejo en la oscuridad; mas entónces cara á cara*; cuya visión en verdad poseen ya los ángeles; por consiguiente ellos ven lo que nosotros creemos. De esta manera puede suceder que lo que es visto ó sabido por un hombre, aún en esta vida, sea creído por otro que no lo conoce demostrativamente.

Aquello sin embargo que se propone comúnmente á todos los hombres para que lo crean es comúnmente no sabido y estas cosas son las que caen simplemente bajo la fe y por lo tanto la fe y la ciencia no son de una misma cosa.

Al argumento 1.º dirémos que los infieles ignoran las cosas que son de fe, puesto que no las ven ó no las saben en sí mismos ni conocen que son creíbles. Pero de este modo las conocen los fieles, no demostrativamente, sino en cuanto por la luz de la fe ven que deben creerse, como se ha dicho (a. 4. al 2.º y 3.º)

Al 2.º que las razones que alegan los Santos para probar las cosas que son de

(1) No en sí mismas como si se comprendiesen inmediatamente *per se*, sino en el motivo que las hace creíbles.

(2) Esto es sí de las cosas que se creen por medio de la fe

puede tenerse ciencia propiamente dicha ó sea la que se adquiere por demostración.

fe, no son demostrativas, sino ciertas persuasiones que manifiestan que no es imposible lo que se propone en la fe ó proceden de los principios de la fe, esto es, de la autoridad de las Sagradas Escrituras, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 2, P. 1.^a, lect. 1). Sin embargo partiendo de estos principios se hace una demostracion invencible entre los fieles, como partiendo de los principios que son naturalmente conocidos se hace una demostracion que es recibida de todo el mundo. Por esta razon tambien la Teología es una ciencia, como se ha dicho (P. 1.^a, C. 1 a. 2.)

Al 3.^o que las cosas que pueden probarse demostrativamente se cuentan entre las que deben creerse, no porque sean simplemente el objeto de la fe en todos, sino porque se exigen previamente para lo que es de fe y es preciso que al ménos sean presupuestas por medio de la fe por aquellos que no poseen su demostracion.

Al 4.^o que, como dice Aristóteles en el mismo pasaje « pueden distintos hombres saber y opinar enteramente lo mismo, » como se ha dicho sobre la ciencia y la fe. Pero por un solo y mismo sujeto puede tenerse ciencia y fe sobre la misma cosa *secundum quid*, esto es, sujetivamente, pero no bajo el mismo punto de vista; porque que puede suceder que por relacion al mismo objeto sepa uno una cosa y opine otra (1); de la misma manera tambien por relacion á Dios puede saber uno demostrativamente que es Uno y creer que es Trino.

Pero respecto al mismo objeto considerado bajo el mismo punto de vista no puede haber simultáneamente en un solo, y mismo hombre ciencia ni con opinion, ni ciencia con fe; no pueden existir estas dos cosas sino bajo diferentes puntos de vista. En efecto la ciencia no puede existir simultáneamente con la opinion á la vista del mismo objeto pura y simplemente; porque es de esencia de la ciencia que lo que se sabe se considere que pueda ser de otro modo; miéntras que lo que se ha opinado se crea posible existir de otra manera. Lo que es de fe es igualmente irrecusable á causa de la certeza

misma de la fe. Pero el mismo objeto considerado bajo el mismo punto de vista no puede pertenecer simultáneamente á la ciencia y á la fe, puesto que lo sabido *scitum* es visto y lo creído, *creditum* es lo no visto como se ha dicho.

ARTÍCULO VI. — Las cosas creibles deben distinguirse por ciertos artículos?

1.^o Parece que las cosas creibles no deben ser distinguidas por ciertos artículos; pues todas las cosas que se contienen en la Sagrada Escritura deben creerse. Pero no pueden reducirse á cierto número de artículos todas estas cosas porque son numerosas. Luego parece inútil distinguir artículos de fe.

2.^o El arte requiere que se omita toda division material, puesto que puede hacerse hasta el infinito. Pero la razon formal del objeto creible es una é indivisible, como se ha dicho (a. 1) es decir, la verdad primera, y de este modo segun la razon formal no pueden distinguirse las cosas que debe creerse. Luego debe omitirse la division material por artículos acerca de las cosas creibles.

3.^o Como se dice por algunos, « artículo es una verdad indivisible sobre Dios, que nos obliga á creer. » Pero el creer es voluntario, puesto que, como dice San Agustin (Tract. 24, in Joan), « nadie cree, sino queriendo. » Luego parece inconveniente distinguir las cosas de fe por artículos.

Por el contrario, dice San Isidoro: « Artículo es la percepcion de la verdad divina que tiende á la misma. » Pero la percepcion de la verdad divina nos compete por cierta distincion; porque las cosas que son una en Dios se multiplican en nuestro entendimiento. Luego deben dividirse por artículos las cosas creibles.

Conclusion. *Las cosas que son de fe están convenientemente distribuidas en ciertos artículos.*

Responderemos, que la palabra artículo parece haberse derivado del griego; porque en griego la palabra *ἄρθρον* que quiere decir en latin *articulus* significa cierta union de partes distintas; por consiguiénte las particulas del cuerpo unidas entre sí reciben el nombre de artículos (*articulaciones*); de la misma

(1) La opinion no excluye el temor de errar como tampoco la ciencia.

manera los griegos han dado en la gramática el nombre de artículos á ciertas partes de la oracion unidas á otros nombres para expresar su género, número ó caso; igualmente en la retórica llámanse artículos á ciertas uniones de las partes de la frase. Así dice Ciceron (in Rhet. l. 4, ad Heren.) que « se llaman artículos las pequeñas divisiones que cortan la frase y que la suspenden á cada palabra, como el ejemplo siguiente: *Por tu vehemencia, por tu voz, por tu ademan aterriste á tus contrarios*. Por esta razon las cosas creibles de la fe cristiana se distinguen por artículos en el sentido de que se dividen en partes que tienen alguna conexión entre sí. Pero el objeto de la fe es algo divino que no se ve, como se ha dicho (a. 4). Por consiguiente donde ocurre algo que no se ve por una razon especial, allí hay artículo especial; pero donde hay muchas cosas conocidas ó no conocidas, segun la misma razon, no deben distinguirse artículos. Así la dificultad que nos impide ver que Dios ha padecido, difiere de la que nos impide ver que resucitó despues de su muerte; por eso mismo se distingue el artículo de la resurrección del artículo de la pasión. Pero el que haya padecido muerto y sido sepultado presentan una sola y misma dificultad, de tal suerte que admitida una de estas cosas no es difícil admitir las otras; y por esto todas estas cosas pertenecen á un mismo artículo (1).

Al argumento 1.º dirémos que hay cosas creibles de las cuales se tiene fe *secundum se* y otras creibles de las cuales no se tiene fe *secundum se*, sino sólo en orden á otras: como tambien en las ciencias hay cosas que se proponen *ut per se intenta* y ciertas para manifestación de otras.

Pero puesto que la fe tiene por objeto las cosas que esperamos ver en el cielo, segun aquello (Hebr. 11, 1): *La fe es la sustancia de las cosas que se esperan*, por eso pertenecen por sí á la fe las que nos ordenan directamente á la vida eterna, como son, la Trinidad de las perso-

(1) Triple es la razon de la distinción de los artículos de la fe: 1.ª para la instrucción más fácil de los sencillos; 2.ª para la uniformidad en la creencia, de tal modo que la Iglesia, aunque estendida por todo el mundo, profese uniformemente la misma fe, y 3.ª para tener siempre á la mano una regla de

nas divinas; el misterio de la Encarnación de Cristo y otros á este tenor; y segun estas cosas se distinguen los artículos de la fe. Mas la Sagrada Escritura nos propone para creer cosas, que no son el objeto principal de nuestra fe, sino que sirven para manifestarnos las predichas, tales como que Abraham tuvo dos hijos, que al contacto de los huesos de Eliseo fué resucitado un muerto, y otras parecidas que se refieren en la Sagrada Escritura en orden á la manifestación de la majestad divina, ó de la Encarnación de Cristo, y segun éstas no conviene distinguir artículos.

Al 2.º que la razon formal del objeto de la fe puede considerarse de dos maneras, una por parte de la misma cosa creída, y en este caso la razon formal de todas las cosas creibles es una á saber, la verdad primera y por esta parte no se distinguen artículos. Otra, con relación á nosotros, y en este caso la razon formal de lo que debe creerse es que sea algo no visto; en este último sentido se distinguen artículos de fe, como se ha dicho.

Al 3.º que se define de aquella manera el artículo más bien por cierta etimología de la palabra, segun que se deriva del latin, que por su verdadera significación en cuanto se deriva del griego; luego no es de un gran peso. Mas puede decirse tambien que aunque nadie está obligado á creer por una necesidad de coacción, puesto que el creer es voluntario, sin embargo está obligado á ello por la necesidad del fin, puesto que, como dice el Apóstol (Hebr. 11, 6); *es necesario que el que se llega á Dios crea que hay Dios; y sin fe es imposible agradar á Dios*.

ARTÍCULO VII. — ¿ Los artículos de la fe han aumentado segun la sucesión de los tiempos ? (2)

1.º Parece que los artículos de la fe no han aumentado en el transcurso de los tiempos; porque, como dice el Apóstol (Hebr. 2, 1), *la fe es la sustancia de las cosas que se esperan*. Es así que en

fe contra los hereges.

(2) En esta cuestion enseña el Santo Doctor que los artículos de la fe no han aumentado en el transcurso de los tiempos en cuanto á la sustancia, sino solo en cuanto á la explicación.

todo tiempo se esperan las mismas cosas; luego en todo tiempo deben ser creidas las mismas cosas.

2.º En las ciencias humanas se progresa andando el tiempo, á causa de la imperfeccion del conocimiento de los primeros que las han inventado, como consta por Aristóteles (Met. I. 2, t. 1 y 2). Pero la enseñanza de la fe no se ha inventado por los hombres, sino que nos ha sido transmitida por Dios: *pues es don de Dios*, como se dice (Ephess. 2, 8). Por consiguiente no siendo posible en Dios defecto alguno de ciencia, parece que desde un principio fue perfecto el conocimiento de las cosas creibles, y que no aumentó segun el transcurso de los tiempos.

3.º La operacion de la gracia no procede ménos ordenadamente que la operacion de la naturaleza. Pero la naturaleza comienza siempre por alguna cosa perfecta, como dice Boecio (*De consol.* l. 3, pros. 10). Luego parece que la operacion de la gracia haya comenzado tambien por la perfeccion y que los que primero nos han transmitido la fe, la hayan conocido perfectamente.

4.º Así como por medio de los Apóstoles nos ha llegado la fe de Cristo, así tambien en el antiguo Testamento llegó el conocimiento de la fe á las generaciones posteriores por los padres anteriores que las precedieron, segun estas palabras (Deuter. 32, 7): *Pregunta á tu padre y te lo declarará*. Pero los Apóstoles fueron plenísimamente instruidos sobre los misterios; porque como los recibieron ántes que los demas, por eso los conocieron más abundantemente, como dice la Glosa (interl.) con ocasion de estas palabras de San Pablo (Rom. 8): *nosotros mismos que tenemos las primicias del Espíritu*. Luego parece que el conocimiento de las cosas creibles no ha crecido por la sucesion de los tiempos.

Por el contrario, dice San Gregorio (hom. 16 in Ezech. y Hugo de San Victor, De Sacram. l. 1, a. 10, c. 6): « La ciencia de los Santos padres ha crecido » con el tiempo; y cuanto más próximos » estuvieron á la venida del Salvador, » tanto más plenamente percibieron los » sacramentos de la salvacion ».

Conclusion. *Los artículos de la fe con*

el transcurso de los tiempos crecieron, no en cuanto á la sustancia, sino en cuanto á la esplicacion y profesion explicita.

Responderémos, que los artículos de la fe son con relacion á la enseñanza de la fe, lo que los principios evidentes á la ciencia que se adquiere naturalmente por medio de la razon, en cuyos principios se descubre cierto órden que hace que los unos esten implícitamente comprendidos en los otros: así todos los principios se reducen á este como principal: « es imposible negar y afirmar á la vez », como consta por el Filósofo (Met. I. 4, t. 9 y sig.) De la misma manera todos los artículos se contienen implícitamente en algunas verdades primeras, de fe tales como la existencia de Dios y su providencia por relacion á la salud de los hombres, segun aquello (Hebr. 11, 6): *es necesario que el que se llega á Dios crea que hay Dios y que es remunerador de los que le buscan*. En efecto en la existencia de Dios se encierran todas las cosas que creemos que existen eternamente en él, en las que consiste nuestra felicidad; pero la fe en la providencia encierra todas las que dispensa Dios temporalmente para la salvacion de los hombres, las cuales son el camino para la bienaventuranza. De esta manera entre los artículos subsiguientes hay unos que estan contenidos en otros, como la fe en la redencion del género humano comprende implícitamente la encarnacion de Cristo su pasion y todos los misterios que se siguen. Así pues dirémos *que en cuanto á la sustancia de los artículos de la fe estos no se han aumentado con la sucesion de los tiempos*; puesto que todo lo que han creido las generaciones posteriores, estaba comprendido en la fe de las generaciones anteriores, aunque implícitamente. *Pero en cuanto á la esplicacion ha crecido el número de artículos* puesto que han sido conocidos explicitamente por las generaciones posteriores algunos que no lo eran de las anteriores. Por esta razon dice el Señor á Moisés (Exod. 6, 2): *Yo el Señor, que aparecí á Abraham á Isaac y á Jacob en Dios omnipotente y mi nombre ADONAI no lo manifesté á ellos*; y David dice (Psal. 118, 100): *más que los ancianos he entendido*; y San Pablo (Ephess. 3, 5): *en otras ge-*

neraciones no fue conocido de los hijos de los hombres, el misterio de Cristo, así como ahora ha sido revelado á sus santos apóstoles y profetas.

Al argumento 1.º dirémos, que los hombres siempre han debido esperar las mismas cosas de Cristo; sin embargo como ellos no llegaron á esperarlas sino por Cristo, cuanto más espacio de tiempo les separó de Cristo, tanto más léjos estaban de obtener lo que esperaban. Por esta razon dice el Apóstol (Hebr. 11, 13): *en fe murieron todos estos sin haber recibido las promesas, mas mirándolas de léjos. Pero cuanto más léjos se ve una cosa, tanto ménos distintamente se ve, por esta razon los que han estado más cerca de la venida de Cristo, han conocido más distintamente los bienes que debian esperarse.*

Al 2.º que el progreso del conocimiento tiene lugar de dos maneras: una, por parte del que enseña el cual progresa en conocimiento, sea uno sólo ó muchos, por la sucesion de los tiempos; y esta es la razon del aumento en las ciencias inventadas por los hombres: otra, por parte del que aprende; como el maestro que conoce un arte completo, no le transmite inmediatamente desde el principio al discípulo puesto que no podría comprenderlo, sino poco á poco, en proporcion á su capacidad; de esta manera progresaron los hombres en el conocimiento de la fe á medida que los tiempos fueron corriendo. Por esta razon San Pablo (Galat. 3) compara el estado del antiguo testamento á la infancia.

Al 3.º que para la generacion natural se exigen préviamente dos causas, á saber: el agente y la materia. Luego segun el orden de la causa agente es naturalmente ántes lo que es más perfecto; y en este caso la naturaleza comienza por lo perfecto, puesto que las cosas imperfectas no son llevadas á la perfeccion sino por medio de algunas cosas perfectas preexistentes. Pero segun el orden de la causa material es ántes lo que es más imperfecto, y segun esto la naturaleza procede de lo imperfecto á lo perfecto. Sin embargo en la manifestacion de la fe,

Dios es como el agente que posee una ciencia perfecta *ab æterno*, mientras que el hombre es como la materia que recibe el influjo de Dios agente; por este motivo ha sido preciso que el conocimiento de la fe en los hombres procediese de lo imperfecto á lo perfecto; y aunque entre estos haya habido quiénes hayan sido como causas agentes puesto que fueron doctores de la fe, sin embargo les ha sido dada la manifestacion del espíritu para el bien comun, segun se dice (1 Cor. 12): por esta razon se daba á los padres, que eran los doctores de la fe, tanto conocimiento de ella, como convenia que se diera ya claramente ya en figura al pueblo en aquel tiempo.

Al 4.º que la última consumacion de la gracia fué obrada por Cristo; por esta razon se llama á aquel tiempo *tiempo de la plenitud* (ad Galat. 5); por consiguiénte aquellos que estuvieron más cercanos á Cristo ya ántes, como San Juan Bautista, y los que le siguieron, como los Apóstoles, conocieron más plenamente los misterios de la fe (1); porque vemos con relacion al estado del hombre que la perfeccion existe en la juventud y en tanto tiene un estado más perfecto ya ántes ya despues, cuanto más cercano se halla á esta época de su vida.

ARTÍCULO VIII.— Los artículos de la fe se enumeran convenientemente?

1.º Parece que no se enumeran de un modo conveniente los artículos de la fe; porque las cosas que pueden saberse por razon demostrativa, no pertenecen á la fe para que sean creibles á los hombres, como se ha dicho (a. 5). Pero se puede saber por demostracion que Dios es uno; así lo prueba Aristóteles (Met. I, 12, t. 52 y sig.) y otros muchos filósofos igualmente. Luego « que Dios es uno » no debe considerarse como un artículo de la fe.

2.º Así como es de necesidad de la fe que creamos en Dios *todopoderoso*, así tambien que le creamos *enteramente sabio y que provee á todos*; y sobre estos dos puntos algunos han caido en error.

(1) Si consideramos á todo el cuerpo de la Iglesia como dice Silvío, son más explícitas ahora las cosas de la fe que lo fueron nunca; mas respecto de los jefes y pastores de la Iglesia

es cierto que los Apóstoles y los Evangelistas fueron iluminados con luz mayor que sus sucesores.

Luego entre los artículos de la fe debió hacerse mencion de la sabiduría y de la providencia como tambien de la omnipotencia.

3.º El conocimiento del Padre y del Hijo, es el mismo, segun aquello (Joan. 14, 9): *el que me ve á mi ve tambien al Padre*. Luego solamente debe haber un solo artículo sobre el Padre y el Hijo y por la misma razon sobre el Espíritu Santo.

4.º La persona del Padre no es menor que la del Hijo y la del Espíritu Santo. Pero hay muchos artículos que se refieren á la persona del Espíritu Santo y muchos á la del Hijo. Luego deben establecerse muchos artículos acerca de la persona del Padre.

5.º Así como hay algo que se apropia á la persona del Padre y á la del Espíritu Santo, así tambien á la persona del Hijo segun su divinidad. Pero en los artículos de la fe se ve una obra apropiada al Padre, esto es, la obra de la creacion; y de la misma manera una obra apropiada al Espíritu Santo, á saber, que habló por los Profetas. Luego tambien en los artículos de la fe debe apropiarse alguna obra al Hijo segun su divinidad.

6.º El Sacramento de la Eucaristía ofrece una dificultad especial comparativamente á una multitud de otros artículos. Luego debió habérsele consagrado un artículo especial, y por tanto no parece que los artículos de la fe estén suficientemente enumerados.

Por el contrario, está la autoridad de la Iglesia que así los enumera. (Vid. etiam cap. *Qui episcopus*, dist. 23.)

Conclusion. *Convenientementé fueron distinguidos los artículos de la fe en catorce ó doce, de los cuales unos pertenecen á la fe de la Divinidad y otros á la fe de la Humanidad.*

Responderémos, que, como se ha dicho (a. 4 y 6), pertenecen por sí á la fe aquellas cosas de cuya vision gozamos en la vida eterna y por las que somos conducidos á ella. Pero dos cosas se nos proponen que debemos ver, que son lo oculto de la Divinidad cuya vista nos hace felices, y el misterio de la humanidad de Cristo por el que tenemos acceso á la gloria de

los hijos de Dios, segun se dice (Rom. 5): — Por esta razon se dice (Joan. 17, 3): *Esta es la vida eterna. Que te conozcan á ti solo Dios verdadero y á Jesucristo á quien enviaste*. Por consiguiente la distincion primera de las cosas que deben creerse es que *algunas pertenecen á la majestad de la Divinidad y otras al misterio de la humanidad de Cristo que es el sacramento de piedad*, como se dice (1 Timot. 4). — Pero tocante á la majestad divina se nos proponen para creer tres cosas: 1.ª, la unidad de la Divinidad; y á esto pertenece el primer artículo; 2.ª, la Trinidad de las personas, y sobre ella hay tantos artículos como personas; y 3.ª, las obras propias de la Divinidad, de las cuales la primera pertenece al ser de la naturaleza y por esto se nos propone el artículo de la creacion; la segunda al ser de gracia, y por eso se nos proponen bajo un artículo todas las cosas que pertenecen á la santificacion humana; y la tercera al ser de gloria y por esto se nos propone otro artículo sobre la resurreccion de la carne y la vida eterna. Por tanto son siete los artículos que pertenecen á la Divinidad. De la misma manera tambien siete son los que pertenecen á la humanidad de Cristo, de los cuales es el 1.º la encarnacion ó concepcion de Cristo; el 2.º su nacimiento de la Virgen; el 3.º su pasion, muerte y sepultura; el 4.º su bajada á los infiernos; el 5.º su resurreccion; el 6.º su ascension, y el 7.º su venida en el dia del juicio; así en resúmen son catorce. — Sin embargo algunos no distinguen más que doce (1), seis que pertenecen á la divinidad y seis á la humanidad; pues comprenden en uno los tres artículos de las tres personas, porque el conocimiento de ellas es el mismo; mientras que el de la obra de la glorificacion lo de la dividen en dos, á saber, la resurreccion carne y la gloria del alma. De igual modo tambien el artículo de la concepcion y nacimiento lo comprenden en uno mismo.

Al argumento 1.º dirémos, que la fe nos enseña sobre Dios multitud de cosas que los Filósofos no han podido descubrir con las luces naturales de la razon, por ejemplo, con relacion á su providencia y omnipotencia y que él solo debe ser

(1) Esta enumeracion está tomada del autor del sermón 115 de *tempore apud August.* y la usa San Leon en la epístola 13, y

ha sido muy comun entre los fieles (Véase Catecismo Tridentino, part. 1.)

adorado; cuyas cosas todas se contienen en el artículo de la unidad de Dios.

Al 2.º, que el nombre mismo de la Divinidad implica cierta provision, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 13, a. 8). Pero en los seres inteligentes la potencia no obra sino segun la voluntad y el conocimiento. Por consiguiente la omnipotencia de Dios incluye en cierto modo la ciencia y providencia de todas las cosas; porque no podría hacer de los seres inferiores todo lo que él quiere, si no los conociera y su providencia no se extendiera hasta ellos.

Al 3.º que el conocimiento del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo es uno en cuanto á la unidad de la esencia que pertenece al artículo primero; pero en cuanto á la distincion de las personas que se funda en las relaciones de origen, va incluido en cierto modo en el conocimiento del Padre el conocimiento del Hijo; pues no sería Padre, si no tuviera Hijo, cuyo lazo de union es el Espíritu Santo. Luego han hecho bien en cuanto á esto los que no han formado más que un artículo de las tres personas. Pero puesto que en cada persona hay que observar algunas cosas acerca de las que puede incurrirse en error ha sido conveniente poner tres artículos sobre las tres personas. En efecto, Arrio creyó al Padre omnipotente y eterno, pero no creyó que el Hijo era igual y consustancial al Padre; por consiguiente ha sido necesario añadir un artículo sobre la persona del Hijo para determinar esto. Por la misma razon fué preciso agregar contra Macedonio (1) un tercer artículo sobre la persona del Espíritu Santo. Asimismo tambien la concepcion de Cristo, y nacimiento, y lo mismo la resurreccion y la vida eterna, pueden comprenderse bajo un solo artículo, segun un concepto, en cuanto se ordenan á una sola cosa; y segun otro concepto pueden distinguirse, en cuanto estas verdades ofrecen cada una sus dificultades especiales.

Al 4.º, que conviene al Hijo y al Espíritu Santo ser enviados para santificar la criatura, sobre lo que hay muchas cosas que creer. Por consiguiente hay más artículos sobre la persona del Hijo

y del Espíritu Santo que sobre la del Padre, que no ha sido jamás enviado, como lo hemos visto (P. 1.ª, C. 43, a. 4).

Al 5.º, que la santificacion de la criatura por la gracia y la consumacion por la gloria se hace tambien por el don de caridad, que se apropia al Espíritu Santo, y por el de sabiduría, que se apropia al Hijo; por lo tanto ambas obras pertenecen la una y la otra al Hijo y al Espíritu Santo por apropiacion segun diversas razones.

Al 6.º, que en el Sacramento de la Eucaristía pueden considerarse dos cosas; á saber, una que es el sacramento, y esto la hace entrar en los otros efectos de la gracia santificante; y otra es, que en él se contiene milagrosamente el cuerpo de Cristo y en este sentido se encierra bajo la omnipotencia, como todos los otros milagros, que á ella se atribuyen.

ARTÍCULO IX. — ¿Los artículos de la fe están convenientemente reunidos (ó redactados) en el símbolo? (2)

1.º Parece que no están reunidos convenientemente en un símbolo los artículos de la fe; porque la Sagrada Escritura es la regla de la fe á la que no es lícito ni añadir ni quitar; pues se dice (Deut. 4, 2) *No añadiréis á la palabra que os hablo ni quitaréis de ella*. Luego, despues de publicada la Sagrada Escritura, fue ilícito establecer algun símbolo, como regla de fe.

2.º Como dice el Apóstol (Ephess. 4, 5) : *una es la fe*. Pero el símbolo es la profesion de la fe. Luego inconvenientemente se establece un símbolo múltiple.

3.º La confesion de la fe, que se contiene en el símbolo, pertenece á todos los fieles. Pero no á todos los fieles conviene creer en Dios, sino sólo á los que tienen la fe formada. Luego inconvenientemente se establece el símbolo de la fe bajo esta forma de palabras : *Creo en un solo Dios*.

4.º La bajada á los infiernos es uno de los artículos de la fe como se ha dicho (a. 8). Pero en el símbolo de los Padres no se hace mencion de la bajada á los infiernos. Luego parece que este

(1) Macedonio enseñaba que el Espíritu Santo era criatura y se le llamó semi-arriano porque decía de la persona del Espíritu Santo lo que acerca del Hijo habia dicho ántes Arrio.

(2) El sentido de esta cuestion es si fue conveniente reunir

en algun símbolo las cosas más capitales que se deben creer, y no que si los artículos están distribuidos con orden ó distincion conveniente, lo cual queda resuelto en el artículo anterior.

símbolo fué formado insuficientemente.

5.º Dice San Agustín al explicar estas palabras (Joan., 14, 1) : *Creéis en Dios, creed también en mí* (Tract. 39 in Joan) : « Creemos á Pedro ó á Pablo, pero no » decimos creer sino en Dios ». Luego siendo la Iglesia Católica puramente una cosa creada, parece que se dice inconvenientemente : *En una, santa, católica y apostólica Iglesia.*

6.º El símbolo se establece para ser regla de fe. Pero la regla de fe debe proponerse á todos y públicamente. Luego todo símbolo debería cantarse en la misa, como se canta el de los Santos Padres. Por lo tanto no parece ser conveniente esta promulgacion de los artículos de la fe en símbolo.

Por el contrario; la Iglesia universal no puede equivocarse, por ser gobernada por el Espíritu Santo, que es Espíritu de verdad; pues esto prometió el Señor á sus discípulos (Joan., 16, 13) al decirles : *« Cuando viniere aquel Espíritu de verdad os enseñará toda verdad.* Pero el símbolo ha sido publicado con la autoridad de la Iglesia universal. Luego nada inconveniente se contiene en él.

Conclusion. *Las cosas que se proponen á la creencia de los hombres por los artículos de la fe han sido convenientemente reunidas por la Iglesia en un símbolo ó coleccion, para su mejor explicacion é inteligencia.*

Responderémos, que como dice el Apóstol (Hebr. 11, 6), *es preciso que el que se acerca á Dios crea en él.* Pero nadie puede creer, si no se le propone una verdad para que la crea. *Por esta razon fué necesario reunir en una sola coleccion, la verdad de la fe,* para que pudiera proponerse más fácilmente á todos con el fin de que nadie se apartase de la verdadera fe. Y la coleccion de las sentencias de esta fe ha recibido el nombre de símbolo.

Al argumento 1.º dirémos, que la verdad de la fe se halla contenida en la Sagrada Escritura difusamente de diferentes maneras, y en algunos pasajes oscuramente; de suerte que para sacar de la Sagrada Escritura la verdad de la fe, es preciso largo estudio y ejercicio, al que no pueden llegar todos aquellos que tienen necesidad de conocer la verdad de la

fe; de los cuales ocupados la mayor parte en otros negocios, no pueden dedicarse á su estudio. Por eso fué necesario el que de las sentencias de la Sagrada Escritura se entresacasen sumariamente las más claras verdades para proponerlas á la creencia de todos; lo cual no es una adición á la Sagrada Escritura, sino más bien un compendio (*sumptum*) suyo.

Al 2.º que en todos los símbolos se enseña la misma verdad de fe; pero es preciso instruir al pueblo con más cuidado sobre las verdades de la fe allí donde resaltan los errores, para que la fe de los sencillos no se corrompa por los herejes. Esta es la causa porque fué necesario publicar muchos símbolos que en nada difieren, sino en que en uno se explican más plenamente las cosas que se contienen implícitamente en otro, segun que lo exigían las sutilezas de los herejes.

Al 3.º que la confesion de la fe que se enseña en el símbolo es puesta en boca de toda la Iglesia considerada como una sola persona. Pero la fe de la Iglesia es la fe formada; porque tal fe se encuentra en todos aquellos que son numérica y meritoriamente de la Iglesia. Por lo tanto la confesion de la fe se enseña en el símbolo segun que conviene á la fe formada, á fin de que, si hay fieles que aún no tienen esta fe, se esfuercen en adquirirla.

Al 4.º que de la bajada á los infiernos ningun error habia nacido entre los herejes, y por lo tanto no fue necesario que se hiciera sobre esto explicacion alguna; por esto no se reitera en el símbolo de los Santos Padres, sino que se supone como predeterminado en el símbolo de los Apóstoles; porque el símbolo que sigue no destruye al que antecede, sino que más bien le explica, como se ha dicho (al 2.º).

Al 5.º que si se dice : *En la santa Iglesia católica,* debe entenderse segun que nuestra fe se refiere al Espíritu Santo, que santifica la Iglesia, de modo que sea este el sentido : *Creo en el Espíritu Santo que santifica la Iglesia.* Pero es mejor, y más conforme al uso de no poner la palabra *en* (1); sino que simplemente se diga : *La Santa Iglesia cató-*

(1) Creer en alguno es lo mismo que profesar su divinidad segun aquello de Cristo *Credidit in Deum et in me credit.* (Joan. 14).

lica, como lo dice tambien el Papa San Leon (hoc habet Rufinus in Exposit. symb., inter opera Cypriani).

Al 6.º que puesto que el símbolo de los Santos Padres es declarativo del de los Apóstoles, que fué formado en tiempo de la persecucion, aún no publicada la fe se recita en voz baja en Prima y en Completas, como contra las tinieblas de los errores pasados y futuros.

ARTÍCULO X. — ¿Pertenece al Sumo Pontífice ordenar un símbolo de fe?

1.º Parece que no pertenece al Sumo Pontífice ordenar un símbolo de fe, porque la nueva edicion del símbolo es necesaria á causa de la esplicacion de los artículos de la fe, como se ha dicho (a. 9.). Pero en el antiguo Testamento se esplicaban más y más los artículos de la fe segun la sucesion de los tiempos, porque la verdad de la fe se manifestaba más segun la mayor aproximacion á Cristo, como se ha dicho (a. 7 in corp. ad 1). Luego no existiendo tal causa en la nueva ley no debe hacerse cada vez mayor la esplicacion de los artículos de la fe. Y por tanto no parece que pertenece á la autoridad del Sumo Pontífice el hacer una nueva edicion del símbolo.

2.º Lo que está prohibido por la Iglesia universal bajo anatema, no está sometido á la potestad de hombre alguno. Pero la nueva edicion de un símbolo está prohibida bajo pena de anatema, porque vemos en las actas del primer Concilio de Efeso (p. 2, act. 6 in decreto de fide), que «concluido el símbolo del Concilio» Niceno, este decretó que á nadie era lícito proferir, escribir ó componer otra profesión de fe que la definida por los Santos Padres reunidos en Nicea con el Espíritu Santo; y esto bajo pena de anatema; tambien se reitera esto mismo en las actas del Concilio de Calcedonia (p. 2, actione 5). Luego parece que no pertenece al Sumo Pontífice, la nueva edicion del símbolo.

3.º San Atanasio no fué Sumo Pontífice, sino Patriarca de Alejandria, y sin

embargo, estableció un símbolo que se canta en la Iglesia. Luego no parece que pertenece más bien la edicion de un símbolo al Sumo Pontífice que á otros.

Por el contrario; la edicion del símbolo ha sido hecha en un concilio general. Pero al soberano Pontífice pertenece solamente reunir un concilio general, como se ve (Decret. dist. 17, c. 4 et 5). Luego la edicion del símbolo pertenece á la autoridad del Sumo Pontífice.

Conclusion. *Compete al Sumo Pontífice instituido por Jesucristo cabeza de toda la Iglesia, el establecer y publicar el símbolo de la fe, como tambien el convocar el concilio general.*

Responderémos, que segun lo dicho (al arg. 1), la nueva edicion del símbolo es necesaria para evitar los errores que sobrevengan; la nueva edicion del símbolo pertenece á la autoridad de aquel á quien finalmente corresponde determinar lo que es de fe para que todos lo crean inconcusamente. Y como esto pertenece á la autoridad del Sumo Pontífice, á cuya decision se llevan las mayores y más difíciles cuestiones de la Iglesia, como se dice (in Decr. extra de baptismo, c. *Majores*); por esta razon tambien el Señor (Luc., 22, 32) dice á San Pedro, á quien constituyó en Sumo Pontífice: *Yo he rogado por tí, Pedro, que no falte tu fe; y tú una vez convertido confirma á tus hermanos* (1). La razon de esto es que no debe haber mas que una fe para toda la Iglesia, segun aquello (1 Cor., 1, 10): *Que todos digais una misma cosa, y que no haya divisiones entre vosotros*, lo cual no puede observarse si las cuestiones de fe, que surgen, no se determinan por el que está á la cabeza de toda la Iglesia, de modo que su sentencia se sostenga inquebrantablemente por toda ella. Por consiguiente, solo á la autoridad del Sumo Pontífice corresponde la nueva edicion del símbolo, como todo lo que pertenece á la Iglesia entera, tal como reunir un concilio general y otras cosas á este tenor.

Al argumento 1.º dirémos que en la doctrina de Cristo y de los Apóstoles está suficientemente esplicada la verdad

(1) Aquí enseña Santo Tomás espresamente la infalibilidad del Romano Pontífice independientemente del Concilio general y del consentimiento de los demas obispos. Esta doctrina

ha sido elevada á dogma por el Concilio Vaticano convocado por Pio IX.

de la fe. Pero puesto que los hombres perversos corrompen la doctrina apostólica y las demas doctrinas y escrituras para su perdicion, como se dice (2. Pet. últ.), por eso fue necesaria andando el tiempo la esplicacion de la fe contra los errores que salian.

Al 2.º que la prohibicion y la sentencia del concilio se estiende á las personas privadas que no tienen derecho á determinar sobre la fe; porque esta sentencia del concilio general no ha quitado al concilio siguiente la facultad de hacer una nueva promulgacion del símbolo que no contenga en verdad otra fe, sino la misma más esplicada (1).

Así pues, todo concilio observó que el siguiente espusiera algo sobre lo que ántes habia espuesto el precedente á causa de la necesidad de alguna heregía naciente. Por lo cual pertenece esto al sumo Pontífice bajo cuya autoridad se congrega un concilio y se confirman sus decisiones.

Al 3.º que San Atanasio no compuso la manifestacion de la fe á modo de un símbolo; sino más bien bajo la forma de doctrina, como aparece de su manera de espresarse. Pero como su doctrina encierra en pocas palabras la verdad íntegra de la fe, fué recibida por la autoridad del Sumo Pontífice, para que fuese tenida como regla de fe (2).

CUESTION II.

Del acto de la fe.

Despues de haber hablado de la fe, vamos á tratar de su acto: primero, del acto interior y segundo del acto exterior. En cuanto al acto interior estudiaremos diez puntos. 1.º Qué es creer, ó en qué consiste el acto interior de la fe? — 2.º De cuántos modos se llama? — 3.º Es necesario para la salvacion creer algo que esté sobre la razon natural? — 4.º Es necesario creer aquellas cosas que puede alcanzar la razon natural? — 5.º Es necesario para la salvacion creer algunas cosas esplicitamente? — 6.º Están obligados todos igualmente á creer esplicitamente? — 7.º Es siempre necesario para la salvacion tener sobre Cristo fe esplicita? — 8.º El creer esplicitamente en la Trinidad es de necesidad para la salvacion? — 9.º El acto de fe es meritorio? — 10.º La razon humana disminuye el mérito de la fe?

ARTÍCULO I. — Creer es pensar con asentimiento?

1.º Parece que creer no es pensar con asentimiento, porque el pensamiento indica cierta indagacion, pues la palabra latina *cogitare* pensar, quiere decir en cierto modo *coagitare* agitar á la vez. Pero San Juan Damasceno dice (Orth. fid. l. 4, c. 12), que « la fe es asentimiento » que no indaga ». Luego el pensar no pertenece al acto de la fe.

2.º La fe reside en la razon, como se dirá más adelante (C. 4, a. 2). Pero el pensar es acto de la potencia cogitativa, que pertenece á la parte sensitiva, como

se ha dicho (P. 1.ª, C. 78, a. 4.) Luego el pensamiento no pertenece á la fe.

3.º Creer es acto del entendimiento, puesto que su objeto es lo *verdadero*. Pero el asentir no parece actó del entendimiento, sino de la voluntad, como tambien el consentir, segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 15, a. 1 ad 3.) Luego creer no es pensar con asentimiento.

Por el contrario, San Agustin define así la palabra *creer* en su libro « De la » predestinacion de los santos » (c. 2.)

Conclusion. *Creer es pensar con asentimiento, no en cuanto el pensamiento (cogitatio) pertenece á la facultad cogitativa, ó en cuanto se toma comunmente*

(1) Como claramente defendieron los doctores latinos contra los griegos en el Concilio Florentino con motivo de la adiccion de la palabra *Filioque*.

(2) El símbolo que se llama de San Atanasio puede atri-

buirse con gran probabilidad á Vigilio Tapsense (en Africa) el cual acostumbraba, como dice Billoart, á publicar sus obras contra los herejes bajo el nombre de los antiguos padres.

por cualquier consideracion actual del entendimiento, sino en cuanto importa consideracion del entendimiento con alguna inquisicion y consentimiento de la voluntad.

Responderémos que la palabra *pensar* puede entenderse de tres maneras: 1.^a comunmente por cualquier consideracion actual del entendimiento, como dice San Agustin (De Trinit. l. 14, c. 7): « Llamo inteligencia á la facultad por la » que entendemos pensando ». 2.^a se dice pensar más propiamente, á la consideracion del entendimiento que va acompañada de cierta investigacion ántes de llegar la perfeccion del entendimiento por medio de la certidumbre de la vision; y segun esto dice San Agustin (De Trinit. l. 15, c. 16) que, « el Hijo de » Dios no se llama pensamiento, sino » Verbo de Dios; porque nuestro pensamiento llegando á lo que nosotros sabemos y sacando de ello su forma, es » nuestro verbo »; por consiguiente el Verbo de Dios debe entenderse sin pensamiento (*cogitatione*) de Dios, que nada tiene capaz de formarse, que pueda ser informe. Segun esto el pensamiento propiamente hablando, es el movimiento del alma que delibera, áun no perfeccionado por la plena vision de la verdad. Pero puesto que tal movimiento puede ser ó del alma que delibera acerca de las intenciones universales, lo cual pertenece á la parte intelectual, ó acerca de las intenciones particulares, lo cual pertenece á la parte sensitiva, por eso la palabra *pensar* (*cogitare*) se toma en el segundo sentido por el acto del entendimiento que delibera; y en un tercer sentido por el acto de la potencia cogitativa (1). Luego si la palabra *pensar* se considerará de una manera general en el primer sentido, en este caso lo que se llama pensar con asentimiento no encierra todo lo que se entiende por la palabra *creer*, pues de esta manera, el que considera lo que sabe ó entiende, piensa con asentimiento. Pero si toma la palabra *pensar* del segundo

modo, en este caso encierra todo lo que se entiende por acto de fe; porque entre los actos del entendimiento los más producen un asentimiento firme sin tal pensamiento, como cuando uno considera lo que sabe ó lo que comprende, pues tal consideracion está ya formada. En los otros actos el pensamiento es informe; no hay en ellos asentimiento firme, sea que no se inclinen á parte alguna, como sucede al que duda, sea que se inclinen más á una parte, sometiéndose á pruebas ligeras, como el que supone, sea que se adhieran á una parte, temiendo engañarse como sucede al que opina. Pero el acto de creer exige adhesion firme á una parte, en lo cual conviene el que cree con el sabio ó inteligente; sin embargo su conocimiento no es perfecto por vision manifiesta, en lo cual conviene con el que duda, sospecha y opina; de esta manera es propio del creyente pensar con asentimiento (2). Por esto se distingue este acto que es creer, de todos los actos del entendimiento que versan acerca de lo verdadero ó lo falso.

Al argumento 1.^o dirémos que la fe no tiene la inquisicion de la razon natural que demuestra lo que se cree; sin embargo la tiene de motivos que conducen al hombre á creer, por ejemplo las palabras de Dios y los milagros (3).

Al 2.^o que pensar no se toma aquí por el acto de la potencia cogitativa, sino segun que pertenece al entendimiento, como se ha dicho.

Al 3.^o que el entendimiento del que cree es determinado á una cosa no por la razon, sino por la voluntad. Por tanto la palabra *asentimiento* se toma aquí por el acto del entendimiento segun que se determina por la voluntad á una cosa (4).

ARTÍCULO II.— ¿ Se distinguen convenientemente los actos de la fe de este modo; creer á Dios, creerle Dios (ó que Dios existe, credere Deum) y creer en Dios?

1.^o Parece que se distinguen inconve-

(1) Que se debe entender por esta facultad cogitativa ó estimativa, lo determinó el Santo Doctor (P. 1.^a, q. LXXVIII, a. 4.)

(2) Tómase aquí el asentimiento por un juicio constante y firme del entendimiento; mas el pensamiento (*cogitatio*) por el acto del entendimiento que considera con cierta inquisicion.

(3) La fe, dice el Santo Doctor, que es *media* entre dos inquisi-

siones de las cuales una inclina la voluntad á creer y esta precede á fe, la otra tiende al entendimiento ó á la vision de lo que ya cree, y esta existe juntamente con el asentimiento de la fe (III. Dist. 23, C. 2, a. 2, C. 1 ad 2.)

(4) La razon, dice Santo Tomás (in III. C. 2), porque se inclina la voluntad á creer aquellas cosas que no ve, es porque Dios las dice.

nientemente los actos de la fe de este modo ; « creer á Dios, creer que Dios » existe y creer en Dios », porque el acto de un solo hábito es uno. Es así que la fe es un sólo hábito, puesto que es una virtud ; luego inconvenientemente se distinguen muchos actos de fe.

2.º Lo que es comun á todo acto de fe, no debe ser considerado como un acto de fe particular. Pero creer á Dios se encuentra en general en todo acto de fe ; porque la fe se funda en la verdad primera. Luego parece que se distingue inconvenientemente de los otros actos de la fe.

3.º Lo que conviene tambien á los infieles no puede figurar entre los actos de fe. Pero creer que Dios existe, conviene tambien á los infieles. Luego no debe ponerse entre los actos de la fe.

4.º Moverse al fin pertenece á la voluntad cuyo objeto es el bien y el fin. Pero creer, no es acto de la voluntad sino del entendimiento. Luego no debe establecerse una diferencia de aquello que es creer en Dios, lo cual implica movimiento al fin.

Por el contrario, San Agustin establece esta distincion (lib. De verbis Domini, serm. 61, c. 2, et super Joan. tr. 29).

Conclusion. *Convenientemente se distinguen tres actos de fe por parte del objeto con relacion al entendimiento, á saber, credere Deo, credere Deum et credere in Deum.*

Responderémos, que el acto de toda potencia ó hábito se considera segun el orden de la potencia ó del hábito á su objeto. Pero el objeto de la fe puede considerarse de tres modos. En efecto, perteneciendo creer al entendimiento, segun que es movido por la voluntad para dar el asentimiento, como se ha dicho (a. 1 al 3.º), puede considerarse el objeto de la fe ó por parte del mismo entendimiento ó por parte de la voluntad que le mueve. Si por parte del entendimiento, en este caso pueden considerarse dos cosas en el objeto de la fe, como se ha

dicho (C. 1, a. 1). Es una de ellas el objeto material de la fe en cuyo caso *el creer que Dios existe* se considera como acto de fe ; porque como se ha dicho (ibid.), ninguna cosa se nos propone para creer sino en cuanto pertenece á Dios. La otra es la razon formal del objeto, que es como el medio por el que se asiente á la verdad creible ; en este caso *creer á Dios* se considera como acto de fe ; porque segun se ha dicho (ibid.) el objeto formal de la fe es la verdad primera á la que se adhiere el hombre para asentir por ella á las cosas creidas. Pero si se considera del tercer modo el objeto de la fe, segun que el entendimiento es movido por la voluntad, en este caso, el creer en Dios se tiene por acto de fe, porque la verdad primera se refiere á la voluntad segun que tiene razon de fin (1).

Al argumento 1.º dirémos, que por estas tres cosas no se designan diversos actos de fe, sino uno y mismo acto que tiene diversa relacion con el objeto de la fe.

Por lo dicho se deduce la contestacion al 2.º

Al 3.º que *credere Deum* no conviene á los infieles bajo la razon por la que se considera acto de fe. Pues no creen que Dios existe bajo las condiciones que determina la fe. Por lo tanto no creen verdaderamente que Dios existe, porque como dice el Filósofo (Met. I. 9, t. 22), en los sencillos el defecto del conocimiento consiste tan sólo en que no llegan completamente al fin.

Al 4.º que, como se ha dicho (1.ª 2.ª C. 9, a. 1) la voluntad mueve el entendimiento y demas potencias del alma al fin ; y segun esto se considera como acto de fe creer en Dios.

ARTÍCULO III. — Creer algo sobre la razon natural es necesario para la salvacion ? (2)

1.º Parece que creer algo sobre la razon natural, no es necesario para la salvacion ; porque para la salvacion y perfeccion de cualquier sér parece que

(1) De aquí resulta que *credere Deum*, es creer que Dios existe, *credere Deo* es creerle cuando dice algo, y *credere in Deum* es dirigirse á Dios creyendo, como al último fin por causa del cual queremos creer. Y como nada fuera de Dios puede ser nuestro último fin, por eso en nadie puede creerse

sino en Dios.

(2) En esta cuestion puede considerarse lo sobrenatural ya por parte de la cosa que se cree, ya por parte del medio, por el que damos asentimiento, ya por parte del auxilio que se nos da para creer.

bastan las cosas que le convienen segun su naturaleza. Pero las que son de fe, esceden la razon natural del hombre, puesto que no se las ve, como se ha dicho (C. 1, a. 4). Luego no parece que es necesario para la salvacion, el creer.

2.º El hombre asiente peligrosamente á las cosas en que no puede juzgar, si lo que se le propone es verdadero ó falso, segun aquello (Job. 12, 11): *¿Por ventura la oreja no es la que discierne de las palabras?* Pero el hombre no puede tener tal juicio en las cosas que son de fe, puesto que no puede resolverlas en los primeros principios por los que juzgamos de todo. Por lo tanto es peligroso aplicar la fe á estas cosas. Luego el creer no es necesario para la salvacion.

3.º La salvacion del hombre consiste en Dios, segun aquello (Ps. 36, 39): *mas la salud de los justos viene del Señor. Pero las cosas de él invisibles se ven despues de la creacion del mundo, considerándolas por las obras criadas; áun su virtud eterna y su divinidad, como se dice (Rom. 1, 20).* Y como no se creen las cosas que se ven por el entendimiento, síguese que no es necesario para la salvacion, que el hombre crea alguna.

Por el contrario: dicese (Hebr. 11, 6): *sin la fe es imposible agradar á Dios.*

Conclusion. *Fue necesario para la salvacion de los hombres proponerles creer algunas cosas por medio de la fe.*

Responderémos, que en todas las naturalezas ordenadas concurren dos cosas á la perfeccion de la naturaleza inferior. La una resulta de su propio movimiento; la otra proviene del movimiento de la naturaleza superior. Así el agua tiende por su propio movimiento hácia el centro de la tierra y segun el movimiento que la luna la imprime, se mueve por flujo y reflujo. De la misma manera tambien las órbitas de los planetas se mueven por sus movimientos propios de Occidente á Oriente, pero por el movimiento de la primera órbita de Oriente á Occidente. Mas sola la naturaleza racional creada se ordena inmediatamente á Dios, porque las demas criaturas no llegan á lo universal, sino solamente á lo particular, participando de la bondad divina,

ya recibiendo únicamente el ser, como las cosas inanimadas, ya recibiendo la vida y el conocimiento de las cosas particulares, como las plantas y los animales. Pero la naturaleza racional, en cuanto conoce la razon universal del bien y del ser, tiene un órden inmediato al principio universal del ser. Luego la perfeccion de la criatura racional no solo consiste en lo que la conviene segun su naturaleza, sino tambien en lo que se la atribuye por cierta participacion sobrenatural de la bondad divina. Por esta razon se ha dicho 1.ª-2.ª C. 3, a. 8), que la última bienaventuranza del hombre consiste en cierta sobrenatural vision de Dios, á cuya vision no puede llegar el hombre si no es instruido por Dios segun aquello (Joan. 6, 45): *todo aquel que oyó del Padre y aprendió, viene á mí.* Pero el hombre no participa inmediatamente de esta enseñanza, sino sucesivamente, segun el modo de su naturaleza. Sin embargo todo el que aprende es preciso que crea para llegar á la ciencia perfecta, como dice tambien Aristóteles (Eleuch. I. 1, c. 2) que « es preciso que el discípulo crea al maestro ». Por consiguiente, para que el hombre llegue á la vision perfecta de la bienaventuranza, se preexige que crea á Dios, como el discípulo al maestro que le enseña (1).

Al argumento 1.º dirémos, que, puesto que la naturaleza del hombre depende de una naturaleza superior, no basta para su perfeccion el conocimiento natural, sino que se requiere otro sobrenatural, como se ha dicho.

Al 2.º que, así como el hombre por la luz natural del entendimiento asiente á los principios, así el hombre virtuoso, por el hábito de la virtud, juzga rectamente de las cosas que convienen á aquella virtud; y de este modo tambien por medio de la luz de la fe infusa por Dios en el hombre, da este su asentimiento á las cosas que son de fe, pero no á las contrarias; por consiguiente ningun peligro y daño corren los que viven en Jesucristo, iluminados por él mismo por medio de la fe.

Al 3.º que la fe percibe de un modo más elevado las cosas invisibles de Dios

(1) Es de fe contra los pelagianos y racionalistas que en todo tiempo fué necesario para la salvacion, creer con fe

gratuito accepta algo de las cosas que superan á la razon natural.

respecto de muchas, que la razon natural que procede de las criaturas á Dios. Por esta razon se dice (Eccli. 3, 25) : *muchísimas cosas te han sido mostradas sobre el entendimiento de los hombres.*

ARTÍCULO IV. — *Es necesario creer lo que puede probarse por la razon natural?* (1)

1.º Parece que no es necesario creer lo que puede probarse por la razon natural; porque en las obras de Dios nada superfluo se encuentra con mucha más razon que en las obras de la naturaleza. Pero es inútil, cuando no hace falta más que un sujeto, para hacer una cosa, aplicar otra. Luego sería inútil admitir por la fe las cosas que pueden conocerse por medio de la razon natural.

2.º Es necesario creer las cosas que son objeto de la fe. Pero la ciencia y la fe no tienen el mismo objeto, como se ha dicho (C. 1, a. 4 y 5). Luego teniendo la ciencia por objeto todas las cosas que pueden conocerse por la razon natural, parece que no es preciso creer lo que se prueba por esta.

3.º Todas las cosas que son del dominio de la ciencia parecen ser de la misma naturaleza. Por consiguiente si entre las cosas de ciencia hay algunas que son propuestas á la creencia del hombre, por igual razon es necesario creer todas estas: pero esto es falso. Luego no es necesario creer lo que puede conocerse por la razon natural.

Por el contrario: puesto que es necesario creer que Dios es uno é incorpóreo, cosas que los filósofos prueban por la razon natural.

Conclusion. *Para que los hombres consiguiesen más pronta y firmemente conocimiento de Dios, fue necesario que el hombre recibiera por medio de la fe, no solo aquellas cosas que están sobre la razon natural, sino tambien las que pueden ser investigadas por la luz natural.*

Responderémos, *que es necesario al hombre recibir por medio de la fe, no sólo las cosas que son superiores á la razon, sino tambien las que pueden conocerse*

por medio de ella, y esto por tres motivos: 1.º para que el hombre llegue más pronto al conocimiento de la verdad divina. En efecto, la ciencia, á la que corresponde probar que Dios existe y sus atributos, es propuesta para que la aprenda en último lugar, presupuestas otras muchas ciencias. Por consiguiente con solo la *ciencia* no llegará el hombre al conocimiento de Dios, hasta despues de haber pasado una gran parte de su vida. 2.º para que el conocimiento de Dios sea más general; porque hay multitud de individuos que no pueden progresar en la ciencia, ya á causa de la rudeza de su ingenio, ya por otras ocupaciones y necesidades de la vida temporal, ya tambien por la indolencia en aprender, los cuales estarían privados del conocimiento de Dios, si no se les propusiesen las cosas divinas por modo de fe. 3.º A causa de la certeza. En efecto, la razon humana es muy deficiente en las cosas divinas. La prueba de ello es que los filósofos en sus investigaciones racionales sobre las cosas humanas han caido en muchos errores y han profesado opiniones enteramente contrarias. Por consiguiente, para tener sobre Dios nociones ciertas é indudables, ha sido preciso que la fe nos las transmitiese, como dichas por Dios, el cual no puede mentir.

Al argumento 1.º dirémos, que la investigacion de la razon natural no basta al género humano para el conocimiento de las cosas divinas (2), ni aún de las que pueden manifestarse por la razon; por consiguiente no está demas el creer tales cosas.

Al 2.º que en un mismo individuo no puede haber ciencia y fe acerca de lo mismo, sino que lo que es sabido por uno, puede ser creido por otro, como se ha dicho (C. 1, a. 5).

Al 3.º que aunque todas las cosas que pueden saberse convienen en razon de ciencia, sin embargo no convienen en que nos ordenen igualmente á la bienaventuranza; por lo cual no todas se proponen del mismo modo á nuestra creencia.

(1) En este artículo enseña el Santo Doctor que en la investigacion de la verdad, deben todos anteponer el método de autoridad al método puramente racional.

(2) En este artículo *Dios es*, dice Silvio, se contienen muchas

cosas que no pueden ser investigadas por la razon natural y acerca de las que conviene que los fieles tengan conocimiento, como que Dios es omnipotente, provisor de todas las cosas y á quien solo se debe adorar.

ARTÍCULO V. — Está obligado el hombre á creer algo explícitamente? (1)

1.º Parece que el hombre no está obligado á creer algo explícitamente: porque nadie está obligado á aquello que no está en su poder. Pero el creer algo explícitamente no está en la potestad del hombre; pues se dice (Rom. 10, 14): *¿Cómo creerán á aquel que no oyeron? ¿Y cómo oirán sin predicador? ¿Y cómo predicarán si no fueren enviados?* Luego el hombre no está obligado á creer algo explícitamente.

2.º Así como por la fe somos ordenados á Dios, así tambien por la caridad. Pero el hombre no está obligado á observar los preceptos de la caridad, sino que le basta la preparacion sola del alma, como se ve en aquel precepto del Señor (Matth, 5, 39); *Si alguno te hiriere en la mejilla derecha, párale tambien la otra*; y en otros pasajes parecidos, segun la explicacion de San Agustin (lib. De serm. Dom. in monte, c. 19 et sig.) Luego tampoco está obligado á creer algo explícitamente, sino que basta que tenga el ánimo dispuesto para creer lo que Dios le propone.

3.º El bien de la fe consiste en cierta obediencia, segun aquello (Rom. 1, 5): *Para que se obedezca á la fe en todas las gentes*. Pero no se requiere para la virtud de la obediencia que el hombre observe algunos preceptos determinados, sino basta que tenga el ánimo pronto á obedecer, segun aquello (Psal. 118, 60): *Pronto estoy y no me he turbado, para guardar tus mandamientos*. Luego parece que tambien basta para la fe, que el hombre tenga su alma dispuesta para creer lo que Dios le pueda proponer, sin que por esto crea algo explícitamente.

Por el contrario: dicese (Hebr. 11, 6): *Es necesario que el que se llega á Dios, crea que hay Dios y que es remunerador de los que le buscan*.

Conclusion. *Está obligado el hombre á creer explícitamente todos los artículos de la fe, é implícitamente todo cuanto se contiene en la Sagrada Escritura.*

(1) Creer explícitamente es dar asentimiento á una cosa ó proposicion conocida en particular segun sus términos; é implícitamente, consiste en creer únicamente al principio universal en el que se contienen las cosas.

Responderémos, que los preceptos de la ley, que el hombre está obligado á cumplir, se dan sobre los actos de las virtudes, que son el camino para llegar á la salvacion. Pero el acto de la virtud, como se ha dicho) 1.ª-2.ª C. 60, a. 5), se toma segun la relacion del hábito con su objeto. Mas en el objeto de una virtud cualquiera pueden considerarse dos cosas, á saber, lo que propiamente y por sí es el objeto de la virtud, lo cual es necesario en todo acto de virtud, y ademas lo que existe *per accidens* y se refiere por lo tanto á la naturaleza propia de su objeto, como pertenece propiamente y por sí al objeto de la fortaleza soportar los peligros de muerte, y acometer á los enemigos, aunque en ello haya peligro, á causa del bien comun. Al contrario, el que un hombre se arme y se sirva de la espada en una guerra justa ó que haya otra cosa parecida, se reduce en verdad al objeto de la fortaleza, pero *per accidens*. Luego la determinacion del acto virtuoso en cuanto al objeto propio y esencial de la virtud, es de necesidad de precepto, como el acto mismo de la virtud; pero en cuanto á las cosas que se refieren accidental ó secundariamente al objeto propio y esencial de la virtud, no es de necesidad de precepto, sino en ciertas circunstancias de tiempo ó de lugar. Luego dirémos que el objeto de la fe es *per se* aquello por lo cual el hombre se hace bienaventurado (2) como los hemos visto (C. 1, a. 8). Pero todas las cosas que contiene la Sagrada Escritura, y que Dios nos ha transmitido se refieren accidentalmente ó de un modo secundario al objeto de la fe; como cuando se dice que Abraham tuvo dos hijos, que David fué hijo de Isaí, etc. Luego en cuanto á las cosas *que primeramente hay que creer, que son artículos de fe, está obligado el hombre á creerlos explícitamente*, como está obligado á tener fe; pero *en cuanto á las demas no está obligado á creerlas explícitamente sino solo implícitamente* en la preparacion del ánimo, en cuanto está dispuesto á creer todo lo que contiene la divina Escritura; pero

(2) Ya formalmente como aquello que goza, ya tambien causalmente como aquello por lo que llega á la misma fruicion.

está obligado á creerlas explícitamente, cuando le constare hallarse contenidas en la doctrina de la fe.

Al argumento 1.º dirémos, que si dice que el hombre puede algo sin el auxilio de la gracia, en este caso está obligado á muchas cosas que le son imposibles sin la gracia reparadora, tales como amar á Dios y al prójimo, é igualmente á creer los artículos de la fe: puede sin embargo todo esto con el auxilio de la gracia, cuyo auxilio á cualesquiera que se da divinamente, se da misericordiosamente, mas á quienes no se da, es por efecto de la justicia en pena del pecado precedente ó al ménos del original, como dice San Agustín (lib. De correptione et gratia, c. 5 y 6).

Al 2.º que el hombre está obligado á amar determinadamente las cosas que son el objeto propio y esencial de la caridad, como Dios y el prójimo. Pero la objecion procede de aquellos preceptos de la caridad, que pertenecen al objeto de la misma como consecuencias *quasi consequentes*.

Al 3.º que la virtud de la obediencia consiste propiamente en la voluntad; y por lo tanto basta para el acto de la obediencia la prontitud de la voluntad sujeta al que manda; que es propiamente y *per se* objeto de la obediencia.

ARTÍCULO VI. — Están obligados todos igualmente á tener fe explícita?

1.º Parece que todos están obligados igualmente á tener fe explícita, porque todos están obligados á lo que es de necesidad para la salvacion, como consta de los preceptos de la caridad. Pero la esplicacion de lo que debe creerse es de necesidad para la salvacion, como se ha dicho (a. 5). Luego todos están igualmente obligados á creer explícitamente.

2.º Ninguno debe ser examinado sobre lo que no está obligado á creer explícitamente. Pero algunas veces son examinados ignorantes sobre los menores artículos de la fe. Luego todos los hombres están obligados á creer explícitamente todo lo que es de fe.

3.º Si los pequeños no están obligados á tener fe explícita, sino solo implícita, es preciso que tengan fe implícita en la

fe de los mayores. Pero esto parece peligroso, porque podría suceder que aquellos mayores errasen. Luego parece que tambien los menores deben tener fe explícita. En su consecuencia todos igualmente están obligados á creer explícitamente.

Por el contrario, dicese (Job. 1, 14) *los bueyes estaban arando y las borricas paciendo junto á ellos*; esto es, porque los menores que están representados por las borricas deben adherirse en las cosas que deben creerse, á los mayores que están representados por los bueyes, como lo explica San Gregorio (Moral. l. 2, c. 17).

Conclusion. *Perteneciendo á los superiores instruir en la fe á los súbditos, es necesario que aquellos, tengan un conocimiento más estenso de las cosas de fe, y crearlas más explícitamente que sus súbditos.*

Responderémos, que la esplicacion de las cosas que deben creerse se efectúa por revelacion divina, porque estas exceden á la razon natural. Y como la revelacion divina llega segun cierto órden á los inferiores por medio de los superiores, como á los hombres por los ángeles y á los ángeles inferiores por los superiores, segun consta por San Dionisio (Cælest. hierarch. c. 4 y 7); por la misma razon es preciso que la esplicacion de la fe llegue á los hombres inferiores por los mayores. Por consiguiente, así como los ángeles superiores que iluminan á los inferiores tienen un conocimiento más pleno de las cosas divinas que los inferiores, como dice San Dionisio (Cælest. hierarch. c. 12), así tambien los *hombres superiores, á los que corresponde instruir á otros, están obligados á tener conocimiento más pleno de lo que debe creerse, y creer más explícitamente.*

Al argumento 1.º dirémos, que la esplicacion de las cosas de fe no es en cuanto á todas igualmente necesaria para la salvacion, porque más cosas están obligados á creer explícitamente los mayores que tienen el deber de instruir á otros, que los demas.

Al 2.º que los ignorantes no deben ser examinados sobre sutilezas referentes á la fe, sino cuando se supone que están imbuidos por los herejes, los cuales, en lo

que atañe á la sutileza de la fe, acostumbran á depravar la creencia de los sencillos. Sin embargo, si se ve que no están obstinadamente adheridos á la doctrina perversa, si en tales cosas faltan por simplicidad ó ignorancia, no se les imputa á culpa.

Al 3.º que los inferiores no tienen una fe implícita en la fe de sus superiores, sino en cuanto estos se adhieren á la doctrina divina. Por esta razón dice el Apóstol (1. Cor. 4, 16): *Seid mis imitadores, como también yo lo soy de Cristo*. Por lo cual el conocimiento humano no se hace regla de fe, sino la verdad divina, á la cual si faltan algunos mayores, no perjudican á la fe de los sencillos que creen tener una fe recta, á no ser que pertinazmente se adhieran en particular á los errores de aquellos contra la fe de la Iglesia universal, que no puede faltar, según estas palabras del Señor (Luc. 22, 32): *Yo he rogado por tí, Pedro, que no te falte tu fe*.

ARTÍCULO VII. — ¿Es de necesidad salutis para todos creer explícitamente el misterio de la Encarnación de Cristo?

1.º Parece que el creer explícitamente el misterio de la Encarnación de Cristo, no es necesario á todos para la salvación; pues el hombre no está obligado á creer explícitamente lo que los ángeles ignoran, puesto que la explicación de la fe se hace por revelación divina la cual llega á los hombres por mediación de los ángeles, como se ha dicho (a. 6 y P. 1.ª, C. III, a. 1). Pero los ángeles también ignoraron el misterio de la Encarnación, por esto preguntaban (Psal. 23, 8): *¿Quién es este Rey de la gloria?* et (Isai. 53, 1): *¿Quién es este, que viene de Edom?* como espone San Dionisio (Cœl. hierarch. c. 7). Luego no estaban obligados los hombres á creer explícitamente el misterio de la Encarnación de Cristo.

2.º Consta que San Juan Bautista fue uno de los más grandes hombres y el más próximo á Jesucristo, del que dice el Señor (Math. 11, 11): *Entre los nacidos de mujeres no se levantó mayor; pero no consta que San Juan Bautista conociese explícitamente el misterio de la Encarnación de Cristo, cuando le pre-*

guntó: *¿Eres tú el que ha de venir ó esperamos á otro?* como se ve (Math. 11, 3). Luego tampoco estaban obligados los mayores á tener fe explícita de Cristo.

3.º Muchos gentiles alcanzaron la salvación por ministerio de los ángeles, como dice San Dionisio (Cœlest. hierarch. c. 4 y 9.) Pero los gentiles no tuvieron fe de Cristo ni explícita ni implícita como se ve, porque ninguna revelación les fue hecha. Luego parece que el creer explícitamente el misterio de la Encarnación de Cristo, no fué necesario á todos para la salvación.

Por el contrario, dice San Agustín (1. De correptione et gracia c. 7, et plenius epist. 190, olim. 157): «*Es sana la fe por la cual creemos que ningún hombre joven ó viejo se libra del contagio de la muerte y de la obligación del pecado sino por el único mediador de Dios y los hombres, que es Jesucristo*».

Conclusion. *Es necesario creer explícitamente de algún modo el misterio de la Encarnación para la salvación de las almas.*

Responderémos, como se ha dicho (a. 5 y C. 1, a. 8), pertenece propia y esencialmente al objeto de la fe, aquello por lo que consigue el hombre la bienaventuranza. Pero el camino de los hombres para llegar á la bienaventuranza es el misterio de la Encarnación y de la pasión de Cristo, pues se dice (Act. 4, 12): *No hay otro nombre debajo del Cielo dado á los hombres en que nos sea necesario ser salvos*. Por lo tanto fue preciso que el misterio de la Encarnación de Cristo fuese creído de algún modo, de todos en todo tiempo (1); de diverso modo según la diversidad de tiempos y personas. En efecto, ántes del estado del pecado el hombre tuvo fe explícita de la Encarnación de Cristo, según que se ordenaba á la consumación de la gloria, pero no según que se ordenaba á la liberación del pecado por la pasión y resurrección, puesto que el hombre no fue previo conocedor del pecado futuro. Pero parece que conoció previamente la Encarnación de Cristo según estas palabras: *Dejará el hombre á su padre y á su madre y se unirá á su mujer, según consta*

(1) Ya explícita ya implícitamente.

(Genes. 2, 24). Y á esto dice el Apóstol (Ephes. 5, 32) *que es Sacramento grande en Cristo y en la Iglesia*, cuyo Sacramento no es creíble que ignorase nuestro primer padre. Mas despues del pecado fué creído explícitamente el misterio de la Encarnacion de Cristo, no solo en cuanto á la encarnacion sino tambien en cuanto á la pasion y resurreccion que libran al género humano del pecado y de la muerte; pues de otra manera no hubieran prefigurado la pasion de Cristo por ciertos sacrificios ántes de la ley y bajo la ley; de cuyos sacrificios conocían el significado explícitamente los más sabios (1), miéntras que los más sencillos creyendo bajo el velo de estos sacrificios que aquellas cosas habían sido dispuestas divinamente acerca de Cristo que había de venir, tendrían de ellas en cierto modo un conocimiento velado. Y, como hemos dicho (C. 1, a. 7, in corpore y ad 1 y 4), conocieron con tanta más distincion lo perteneciente á los misterios de Cristo, cuanto más próximos estuvieron á él. Mas despues del tiempo de la gracia revelada, tanto los mayores como los pequeños, *están obligados á tener fe explícita sobre los misterios de Cristo, principalmente en cuanto á las cosas que se solemnizan comunmente en la Iglesia y se proponen públicamente, como son los artículos de la Encarnacion*, sobre los que ya se ha hablado (C. 1, a. 8). Sin embargo existen sobre estos mismos artículos otras consideraciones más sutiles que algunos están obligados á creer más ó ménos explícitamente como conviene al estado y oficio respectivo.

Al argumento 1.º dirémos que no se les ocultó á los ángeles enteramente el misterio del reino de Dios, como dice San Agustin (Sup. Genes. ad. litt. l. 5, c. 19); pero conocieron más perfectamente ciertas razones de este misterio, por revelacion de Cristo.

Al 2.º que San Juan Bautista no preguntó sobre la venida de Cristo en carne como si lo ignorase, puesto que él lo confesó espresamente al decir *Yo le ví y di testimonio, que este es el Hijo de Dios*, como se ve (Joan. 1, 34). Por esta razon no dijo *¿Eres tú el que viniste?* sino

¿Eres tú el que has de venir? hablando en futuro, no en pasado. De la misma manera no debe creerse que ignorase su pasion porque había dicho (Joan. 1, 29): *Hé aquí el Cordero de Dios, hé aquí el que quita el pecado del mundo*, pronosticando su inmolation futura. Sin embargo tampoco ignoraron esto los otros profetas, sino que ya ántes lo vaticinaron, como consta principalmente (Isai. 53).

Puede, pues, decirse, como indica San Gregorio (hom. 6 in Evang.), que él preguntó ignorando si bajaría en persona á los infiernos. Sabía sin embargo que la virtud de su pasion debería estenderse hasta á los que estaban detenidos en el limbo, segun aquello (Zach. 9): *Tú tambien por la sangre de tu testamento hiciste salir tus cautivos del lago en que no hay agua*: lo cual tampoco estaba obligado á creer explícitamente, ántes de cumplirse que debía descender por sí mismo. Puede decirse tambien, como espresa San Ambrosio (*sup. Luc. sup. illud c. 7: Et annuntiaverunt Joanni*), que no preguntó por duda ó por ignorancia, sino por piedad. O puede decirse, con San Crisóstomo (hom. 37, in Matth.), que no preguntó por ignorarlo él mismo, sino para satisfacer por medio de Cristo á sus discípulos; por lo que Cristo para la instruccion de sus discípulos contestó mostrándoles las señales de sus obras.

Al 3.º que Cristo fué revelado á muchos gentiles, como consta por las cosas que pronosticaron; pues se dice (Job. 19, 25): *sé que mi Redentor vive*. La Sibila pronosticó ciertas cosas sobre Cristo, como dice San Agustin (Cont. Faust. l. 13, c. 15). Tambien se encuentra en la historia romana que, en tiempo de Augusto Constantino y Elena su madre, se descubrió un sepulcro en el que yacía un hombre que tenía sobre el pecho una plancha de oro en la que estaba escrito: *«Nacerá Cristo de la Virgen y yo creo»* en él. O sol, tu me verás de nuevo en » la época de Constantino y de Elena ». (Vid. Baron, ad annum Cristi 780). Por otra parte si se salvaron algunos á quienes no fué hecha la revelacion, no se salvaron sin la fe del mediador; porque aunque ellos no tuvieron la fe explícita,

(1) De aquí es que ántes de la venida de Cristo, no era necesaria por necesidad de medio (*necessitate mediis*) la fe explícita

en él, sino que bastaba la implícita; sin embargo podía exigirse de los mayores por necesidad de precepto.

sin embargo tuvieron la fe implícita (1) en la Providencia divina creyendo que Dios es el libertador á los hombres por los modos de su beneplácito y segun que el Espíritu Santo lo ha revelado á algunos que conocían la verdad, segun estas palabras (Job. 35, 11): *que nos enseña más que á las bestias de la tierra.*

ARTÍCULO VIII.—*¿El creer explícitamente en la Trinidad es necesario para la salvacion? (2)*

1.º Parece que creer explícitamente en la Trinidad no fue necesario para la salvacion, pues dice San Pablo (Hebr. 11, 6): *es preciso que el que se acerca á Dios crea que existe y que es remunerador de los que le buscan.* Pero esto puede creerse sin creer en la Trinidad. Luego no era preciso tener fe explícita sobre la Trinidad.

2.º Dice el Señor (Joann. 17, 6): *Padre, he manifestado tu nombre á los hombres*; lo cual al explicarlo San Agustín (tract. 106, in Joann.) dice: «no tu nombre (aquel por el que eres llamado) Dios, sino aquel por el que eres llamado Padre mio», y despues añade: «Dios, como autor de este mundo, es conocido de todas las naciones: como el ser único) que no debe ser adorado con los falsos dioses (ha sido conocido en Judea; en cuanto Padre de Cristo por el cual borra los pecados del mundo) este nombre ántes oculto á los hombres, se lo manifestó ahora». Por consiguiente ántes de la venida de Jesucristo no era conocido que hubiese en la divinidad paternidad y filiacion. Luego la Trinidad no era creída explícitamente.

3.º Estamos obligados á creer explícitamente en Dios, que es el objeto de la bienaventuranza. Pero el objeto de la bienaventuranza es la suma bondad que puede entenderse en Dios sin la distincion de personas. Luego no fué necesario creer explícitamente la Trinidad.

Por el contrario, en el antiguo Testamento está espresada de muchas ma-

neras la Trinidad de las personas, como al principio del Génesis (Genes. 1, 26), se dice para espresar la Trinidad: *hagamos al hombre á nuestra imágen y semejanza.* Luego desde el principio fue necesario para la salvacion, creer explícitamente la Trinidad.

Conclusion. *Fuè necesario que los antiguos creyeran el misterio de la Trinidad, como creían el de la Encarnacion de Cristo: despues de la publicacion del Evangelio todos estan obligados á creer explícitamente el misterio de la Trinidad.*

Responderémos, que no puede creerse explícitamente el misterio de la Encarnacion de Cristo sin creer en la Trinidad, porque en el misterio de la Encarnacion de Cristo se contiene el que el Hijo de Dios tomó carne, que renovó el mundo por la gracia del Espíritu Santo y ademas que fué concebido del Espíritu Santo. Por lo tanto, del mismo modo con que el misterio de la Encarnacion de Cristo fué creído explícitamente ántes de Cristo por los mayores y de una manera implícita y confusa por los menores asimismo el misterio de la Trinidad. Por consiguiente tambien despues de la ley de la gracia *estan obligados todos (3) á creer explícitamente el misterio de la Trinidad*; y todos los que renacen en Cristo, lo consiguen por la invocacion de la Trinidad, segun estas palabras (Matth. ult. 19): *id pues, y enseñad á todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.*

Al argumento 1.º dirémos que fué necesario en todo tiempo y á todos, creer explícitamente de Dios aquellas dos cosas, pero esto no basta para todo tiempo y respecto á todos.

Al 2.º que ántes de la venida de Jesucristo la fe de la Trinidad estaba oculta en la fe de los mayores; pero fué manifestada por Cristo y los Apóstoles al mundo.

Al 3.º que la suma bondad de Dios puede entenderse sin la Trinidad de las personas del modo que ahora se entiende

(1) De lo cual se colige que la fe implícita de la Encarnacion, fué por lo general suficiente ántes de la promulgacion del Evangelio, y por lo tanto que áun ahora basta á los infieles á quienes no ha sido anunciada la doctrina cristiana.

(2) La solucion de esta cuestion dependo de la precedente,

puesto que no puede creerse explícitamente el misterio de la Encarnacion sin la fe de la Trinidad, como dice el mismo Santo Doctor.

(3) Todos á quienes fué publicada la doctrina cristiana, pero no á los que se hallen en caso contrario.

por los efectos; pero segun que se entiende en sí misma tal como es vista por los bienaventurados, no es posible sea entendida sin la Trinidad de las personas. Además la misma mision (1) de las personas divinas nos conduce á la bienaventuranza.

ARTÍCULO IX.— *Es meritorio creer?* (2)

1.º Parece que no es meritorio creer, porque el principio de merecer es la caridad, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 114 a. 4). Pero la fe es una predisposicion á la caridad, como tambien la naturaleza. Por consiguiente, así como un acto natural no es meritorio, puesto que no merecemos por las facultades naturales, así tampoco un acto de fe.

2.º El creer ocupa el medio entre opinar y saber ó contemplar lo sabido. Pero la consideracion de la ciencia no es meritoria. De la misma manera tampoco la opinion. Luego ni el creer es meritorio.

3.º El que asiente á alguna cosa, creyendo, ó tiene una causa suficiente que le induce á creerla, ó no: si tiene suficiente motivo para creerla, no parece que esto le sea meritorio, puesto que ya no está en su libertad el creer ó no creer; pero si no la tiene, el creer, es por ligereza, segun aquello (Eccli. 19, 4): *quien se cree de ligero es de corazon liviano*, y en este caso no parece ser meritorio. Luego creer, en manera alguna es meritorio.

Por el contrario, dicese (Hebr. 11, 33), que *los santos alcanzaron las promesas por la fe*, lo cual no sería así, si no mereciesen creyendo. Luego es meritorio creer.

Conclusion. *El creer es un acto meritorio.*

Responderémos, que como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 114, a. 3 y 4), nuestros actos son meritorios en cuanto proceden del libre albedrío movido por Dios por medio de la gracia. De consiguiente todo acto humano que está sujeto al libre albedrío, si es referido á Dios, puede ser meritorio. Pero el mismo creer es un acto

del entendimiento que se adhiere á la verdad divina bajo el imperio de la voluntad movida por Dios por medio de la gracia. Así este acto está sometido al libre albedrío en orden á Dios y por consiguiente el acto de la fe puede ser meritorio.

Al argumento 1.º dirémos, que la naturaleza es á la caridad que es el principio de merecer, lo que la materia á la forma, pero la fe se compara á la caridad, como una disposicion (3) que precede á la última forma. Sin embargo es evidente que el sujeto ó la materia no pueden obrar sino en virtud de la forma; ni tampoco la disposicion precedente, ántes que llegue la forma; sino despues que sobrevenga la forma: tanto el sujeto como la disposicion precedente obran en virtud de la forma, que es el principio principal de la accion; como el calor del fuego obra en virtud de la forma sustancial. Luego en este caso ni la naturaleza, ni la fe sin caridad pueden producir un acto meritorio; miéntras que, concurriendo la caridad el acto de la fe se hace meritorio por medio de la caridad, como tambien el acto de la naturaleza y el acto natural del libre albedrío.

Al 2.º que en la ciencia pueden considerarse dos cosas, á saber: el asentimiento mismo del que sabe á la cosa sabida, y la consideracion de esta. Pero el asentimiento á la ciencia no está sometido al libre albedrío, puesto que el que sabe está obligado á asentir por medio de la eficacia de la demostracion, y por lo tanto el asentimiento á la ciencia no es meritorio. Mas la consideracion actual de la cosa sabida está sometida al libre albedrío, pues está en la potestad del hombre el considerar ó no considerar. Por lo tanto la consideracion de la ciencia puede ser meritoria, si se refiere al fin de la caridad, esto es, al honor de Dios ó á la utilidad del prójimo. En materia de fe ambas cosas estan sometidas al libre albedrío, por cuya razon bajo ambos puntos de vista puede ser meritorio el acto de fe. Pero la opinion no tiene la firmeza del asentimiento, pues es una

(1) En otros códices se lee *visio*.

(2) Es de fe que en el acto de fe que procede del libre albedrío, movido por la gracia es meritorio.

(3) Se disponen á la justicia, dice el Concilio Tridentino

(sess. 6, cap. 6), aquellos que cuando escitados y ayudados por la divina gracia y percibiendo la fe por el oído se mueven libremente hácia Dios, creyendo que son verdaderas las cosas que han sido divinamente reveladas y prometidas.

cosa débil é insegura, segun Aristóteles (Posterior. l. 1, t. 44), por lo que no parece que procede de la voluntad perfecta; y así por parte del asentimiento no parece que tiene razon de mérito; pero por parte de la consideracion actual puede ser meritoria.

Al 3.º que el que cree, tiene un motivo suficiente para creer, porque es obligado á ello por la autoridad de la doctrina divina confirmada por los milagros y lo que es más, por el instinto interior de Dios que á ello le invita; por lo que no cree ligeramente. Sin embargo no tiene suficiente motivo (1) para saber y por lo tanto no se destruye la razon del mérito.

ARTÍCULO X.—¿ La razon que nos induce á las cosas que son de fe, disminuye el mérito de la fe? (2)

1.º Parece que la razon que nos induce á las cosas que son de fe, disminuye el mérito de ella, porque dice San Gregorio en cierta homilía (26 in Evang.) que « la fe no tiene mérito cuando la razon humana la suministra la esperiencia ». Luego si la razon humana la suministra pruebas suficientes, escluye totalmente su mérito. En su consecuencia parece que toda razon, cualquiera que sea, disminuye el mérito de la fe, si nos induce á creer las cosas que la fe enseña.

2.º Todo lo que disminuye la razon de virtud, disminuye la de mérito, puesto que « la felicidad es la recompensa de la virtud », como dice Aristóteles (Ethic. l. 1, c. 9). Pero la razon humana parece que disminuye la razon de virtud de la misma fe, puesto que es propio de esta que tenga por objeto las cosas que no se ven como se ha dicho (C. 1, a. 4 y 5). Pero cuantas más razones nos inducen á una cosa, tanto esta es ménos oculta. Luego la razon humana inducida á creer las cosas que son de fe, disminuye el mérito de esta.

3.º Las causas de los contrarios son contrarias. Pero lo que nos induce á lo

contrario de la fe aumenta su mérito, ya sea una persecucion que obliga á separarse de la fe ya tambien alguna razon que nos persuade á esto mismo. Luego la razon que ayuda á la fe disminuye el mérito de esta.

Por el contrario, dícese (1 Petr. 3, 15): *aparejados siempre para responder á todo el que os demandare razon de aquella esperanza que hay en vosotros.* Pero el Apóstol no nos induciria á esto, si por ello se disminuyese el mérito de la fe. Luego la razon no disminuye el mérito de la fe.

Conclusion. *Los argumentos humanos si se aplican á las cosas divinas, para que asintamos á ellas por la fe quitan enteramente todo mérito; pero si se aplican, no para que creamos, sino para que mejor y más firmemente aceptemos las cosas que son de fe, no disminuyen el mérito.*

Responderémos, que, como se ha dicho (a. 9), el acto de la fe puede ser meritorio, en cuanto está sometido á la voluntad, no solamente respecto al uso sino tambien en cuanto al asentimiento. Pero la razon humana inducida á las cosas que son de fe puede referirse de dos maneras á la voluntad del que cree. Una, como precedente; por ejemplo cuando uno ó no tiene voluntad ó no la tiene dispuesta para creer, á no ser que la razon humana le induzca á ello, *en cuyo caso la razon humana inducida disminuye el mérito de la fe.* Por esto se ha dicho tambien (1.ª-2.ª C. 24, a. 3 al 1.º y C. 77, a. 6 al 2.º) que la pasion que precede á la eleccion en las virtudes morales, disminuye la alabanza de un acto virtuoso. En efecto, así como el hombre debe ejercer los actos de las virtudes morales á causa del juicio de la razon y no por pasion; así debe creer las cosas que son de fe, no á causa de la razon humana, sino á causa de la autoridad divina. Del segundo modo que puede referirse la razon humana á la voluntad del creyente *consequenter* (3); pues cuando el hombre tiene la voluntad dispuesta para creer, ama la verdad creida,

(1) No tiene una evidencia intrínseca á la que no puede resistir, sino que se apoya su certeza, únicamente en argumentos estrínsecos.

(2) La razon inductiva es lo que llaman los filósofos motivos de credibilidad.

(3) *Antecedenter et consequenter*: en este texto del autor no se

entienden, dice Billuart, de la anterioridad y posterioridad de tiempo sino de la causalidad ó no causalidad; puesto que siempre deben preceder en tiempo los motivos de credibilidad para que uno crea prudentemente, pero no deben entrar en la razon formal de asentir, pues de otro modo se disminuye el mérito de la fe.

piensa sobre ella y abraza todas las razones que puede hallar para ello; y *en cuanto á esto la razon humana no excluye el mérito de la fe, sino que es señal de mayor mérito*. De esta manera tambien la pasion consiguiente en las virtudes morales, es signo de una voluntad más pronta, como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 24, a. 3 al 1.^o) Esto es lo que significa el discurso que los Samaritanos dirigieron á la mujer, en la que está figurada la razon humana, al decirle (Joan. 4, 42): *ya no creemos por tu dicho*.

Al argumento 1.^o dirémos, que San Gregorio habla en aquel caso cuando el hombre no tiene voluntad de creer las cosas que son de fe, sino por la razon inducida (*inductam*). Pero cuando el hombre tiene voluntad de creer las cosas de fe, por solo la autoridad divina, aunque conozca la demostracion de algunas de estas cosas, como que Dios existe, no por eso se quita ó disminuye el mérito de la fe.

Al 2.^o que las razones que son aducidas en apoyo de la fe, no son demostraciones que puedan conducir el entendimiento humano á la vision inteligible; y por esto no dejan de ser ocultas, sino que separan los obstáculos de la fe, manifestando que no es imposible lo que se pro-

pone en la fe; y así estas razones no disminuyen ni el mérito de la fe ni su razon. Pero las razones demostrativas aducidas para las cosas que son preámbulos de la fe, mas no los artículos, aunque disminuyen la razon de fe puesto que hacen aparente lo que se propone en ella; no disminuyen sin embargo la razon de caridad por la que, la voluntad está pronta á creerlas, aunque no aparecen y por lo tanto no se disminuye la razon de mérito.

Al 3.^o que las cosas que repugnan á la fe, bien en la consideracion del hombre, bien en la persecucion exterior, en tanto aumentan el mérito de la fe en cuanto más pronta y firme se manifiesta la voluntad en la fe. Por esta razon los mártires tuvieron mayor mérito de su fe, no separándose de ella por las persecuciones; asimismo tambien los sabios merecen más por su fe, no separándose de ella por los argumentos de los filósofos y herejes aducidos contra ella. Pero las cosas que convienen á la fe (1), no siempre disminuyen la prontitud de la voluntad para creer; y por consiguiente no siempre disminuyen el mérito de la fe.

(1) Esto es, que son conformes á los dogmas de la fe, ó que tienen cierta conformidad con sus decretos á juicio de la razon.

CUESTION III.

Del acto exterior de la fe.

Tratarémos del acto exterior de la fe, que es la confesion, en los dos artículos siguientes : 1.º La confesion es un acto de la fe? — 2.º La confesion de la fe es necesaria para la salvacion?

ARTÍCULO I. — La confesion es un acto de la fe?

1.º Parece que la confesion no es un acto de la fe, porque un mismo acto no pertenece á diversas virtudes. Es así que la confesion pertenece á la penitencia de la que se considera como parte; luego no es un acto de la fe.

2.º El hombre se retrae de confesar la fe á veces por temor ó tambien por alguna confusion; por esta razon San Pablo (Ephes. ult. 19) pide que se ore por él, para que se le conceda *el hacer conocer con confianza el misterio del Evangelio*. Pero el no separarse del bien por confusion ó por temor pertenece á la fortaleza que modera la audacia y el temor. Luego parece que la confesion no es un acto de la fe, sino más bien de la fortaleza ó de la constancia.

3.º Así como el fervor de la fe induce á uno á confesarla esteriormente, así tambien le induce á hacer otras buenas obras esteriore; porque se dice (Gal. 5, 6) que *la fe obra por caridad*. Pero las otras obras esteriore no se consideran como actos de la fe. Luego tampoco la confesion.

Por el contrario, sobre estas palabras del Apóstol: *et opus fidei in virtute* (2 Thes. 1), dice la Glosa (ordin.): « que » en ellas se trata de la confesion que es propiamente obra de la fe.

Conclusion. *Así como el concepto interior de las cosas que son de fe es propiamente acto de fe, así tambien lo es la confesion exterior de las mismas.*

Responderémos, que los actos esteriore de una virtud, son propiamente los actos á cuyos fines se refieren segun sus especies; como el ayunar segun su espe-

cie se refiere al fin de la abstinencia que consiste en mortificar la carne; y por lo tanto es acto de abstinencia. Pero la confesion de las cosas que son de fe se ordena segun su especie, como á su fin, á lo que es de fe, segun aquello (2 Cor. 4, 13): *teniendo el mismo espíritu de la fe... creemos y por eso hablamos*. En efecto la locucion exterior se ordena para significar lo que se concibe en el corazon. Por consiguiente *así como el concepto interior de las cosas que son de fe, es propiamente un acto de la fe, así tambien la confesion exterior.*

Al argumento 1.º dirémos que hay tres clases de confesion de que habla la Sagrada escritura. Una es la confesion de las cosas que son de fe; y esta es el acto propio de la fe, como que se refiere al fin de esta, segun se ha dicho (in corp.) Otra es la confesion de accion de gracias ó de alabanza; y esta es el acto de latría; porque tiene por objeto dar á Dios esteriormente veneracion, que es el fin de la latría. Y es la tercera, la confesion de los pecados; esta tiene por objeto borrar el pecado, que es el fin de la penitencia, por cuya razon pertenece á la penitencia.

Al 2.º que lo que remueve un obstáculo no es causa *per se*, sino *per accidens*, como consta por Aristóteles (Phys. l. 8, t. 32). Por esta razon la fortaleza que remueve el impedimento de la confesion de la fe, esto es, el temor á la vergüenza, no es causa propia y directa de la confesion, sino accidental.

Al 3.º que la fe interior mediante el amor, causa todos los actos esteriore de las virtudes mediante otras virtudes *imperando non eliciendo*, pero produce la confesion como su acto propio, no mediando alguna otra virtud.

ARTÍCULO II.—La confesion de la fe es necesaria para la salvacion ?

1.º Parece que la confesion de la fe no es necesaria para la salvacion, porque parece que basta para la salvacion aquello por lo que el hombre alcanza el fin de la virtud. Pero el fin propio de la fe es la union de la mente humana á la verdad divina, lo cual puede tambien tener lugar sin la confesion exterior. Luego la confesion de la fe no es necesaria para la salvacion.

2.º Por la confesion exterior de la fe el hombre manifiesta á otro hombre su creencia. Pero esto no es necesario sino á aquellos que tienen que instruir á otros en la fe. Luego parece que los menores no están obligados á la confesion de la fe.

3.º Lo que puede redundar en escándalo y perturbacion de otros no es necesario para la salvacion, porque dice San Pablo (1 Corinth. 10, 32): *Sin que ofendais ni á los judios, ni á los gentiles ni á la Iglesia de Dios.* Pero por la confesion de la fe son á veces escitados los infieles á la perturbacion. Luego la confesion de la fe no es necesaria para la salvacion.

Por el contrario: dice San Pablo (Rom. 10, 10): *De corazon se cree para justicia, mas de boca se hace la confesion para salud.*

Conclusion. *La confesion de la fe no siempre y para siempre es de necesidad de salvacion, sino en determinado lugar y tiempo.*

Responderémos, que las cosas que son necesarias para la salvacion, caen bajo el dominio de los preceptos de la ley divina. Pero la confesion de la fe, siendo una cosa afirmativa, no puede caer sino bajo el precepto afirmativo. Por consiguiente es una de las cosas necesarias á la salvacion de la misma manera con que puede caer bajo el precepto afirmativo de la ley divina. Mas los preceptos afirmativos, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 71, a. 5 al 3, y C. 88, a. 1 al 2), no obligan para siempre: aunque sí obliguen siempre: obligan segun el tiempo y lugar conforme á las otras circunstancias debidas

por las que es preciso que el acto humano se limite á ser un acto de virtud. Así pues *el confesar la fe no siempre ni en todo lugar es de necesidad de salvacion, sino en lugar y tiempo determinado*; esto es, cuando por la omision de esta confesion se quita á Dios el honor debido y tambien la utilidad debida al prójimo; por ejemplo, si preguntado uno sobre la fe callase y por esto se creyera, ó que no la tenía, ó que no era verdadera y otros por este silencio apostataran de ella. En tales casos la confesion de la fe es necesaria para la salvacion (1).

Al argumento 1.º dirémos que el fin de la fe como el de las demas virtudes debe referirse al fin de la caridad, que es el amor de Dios y del prójimo; por consiguiente cuando el amor de Dios ó la utilidad del prójimo lo exige, no debe contentarse el hombre con estar unido á la verdad divina por su fe, sino que debe áun confesarla exteriormente.

Al 2.º que en caso de necesidad, cuando la fe está en peligro, todos están obligados á predicarla á los demas, ya para instruccion de los otros fieles, ya para confirmarlos en ella, ó para reprimir el insulto de los infieles; pero en cualquiera otro tiempo no incumbe á todos los fieles instruir á los hombres sobre la fe.

Al 3.º que si la turbacion de los infieles proviene de la confesion manifiesta de la fe sin provecho alguno para la fe ó para los fieles, no es laudable en tal caso confesar la fe públicamente; por esto dice el Señor (Matth. 7, 6): *No deis lo santo á los perros, ni echeis vuestras perlas delante de los puercos no sea que las huelen con sus pies.* Pero si se espera alguna utilidad de la fe, ó hay necesidad, despreciando la perturbacion de los infieles, debe el hombre confesar la fe públicamente; por esta razon (Math. 15, 12) se dice *que habiendo dicho los discípulos á Jesucristo que los fariseos se escandalizaban, cuando oian la palabra de Dios, el Señor les respondió: Dejados, esto es, que se escandalicen: ciegos son y guías de ciegos.*

(1) Lo cual es de fe contra los helesaitas, los cuales enseñaban que podía negarse verbalmente la fe en las persecuciones con tal que se conservase en el corazon; ítem, contra los pricilianistas, quienes tenían por axioma *jurá, perjura, no*

descubras el secreto; ítem, contra no pocos herejes modernos, los cuales opinan que es lícito ejercer los ritos de cualquier religion con tal que en el corazon permanezca la fe verdadera.

CUESTION IV.

De la virtud misma de la fe.

Al tratar de este tema lo haremos: 1.º de la fe misma; 2.º de los que tienen fe; 3.º de la causa de la fe; 4.º de sus efectos. Lo primero será objeto de ocho artículos: 1.º Qué es la fe?—2.º En qué potencia del alma reside como en su sujeto?—3.º La forma de la fe es la caridad?—4.º La fe formada y la fe informe es la misma numéricamente?—5.º La fe es una virtud?—6.º Es una virtud única?—7.º Su relación con las virtudes.—8.º Comparación de su certeza con la certeza de las virtudes intelectuales.

ARTÍCULO I.—*Es competente esta definición de la fe: la fe es la sustancia de las cosas que se deben esperar y un argumento de las que no aparecen?*

1.º Parece que es incompleta la definición de la fe que el Apóstol da, (Hebr. 11, 1) cuando dice: *Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan, argumento de las cosas que no aparecen;* porque ninguna cualidad es una sustancia. Es así que la fe es una cualidad, pues que es una virtud teologal, como se ha dicho (1.º-2.º, C. 62; a. 3); luego no es una sustancia.

2.º Los objetos de diversas virtudes son diversos: pero la cosa que debe esperarse es el objeto de la esperanza. Luego no debe hacerse entrar en la definición de la fe, como su objeto.

3.º La fe se perfecciona más por la caridad que por la esperanza; puesto que la caridad es la forma de la fe, como se hará ver más adelante (a. 3 de esta cuestión). Luego más debe entrar en la definición de la fe, la cosa que debe amarse, que la que debe esperarse.

4.º La misma cosa no debe enumerarse en géneros diferentes. Pero la sustancia y el argumento son géneros diversos que no están subordinados el uno al otro. Luego inconvenientemente se dice que la fe es sustancia y argumento. En su consecuencia se describe inconvenientemente la fe.

5.º Por medio del argumento se pone de manifiesto la verdad de aquello para que se aduce. Pero se dice ser aparente aquello cuya verdad es manifiesta. Luego parece que hay contradicción al decir: *argumento de las cosas que no aparecen;* puesto que el argumento hace que la cosa que ántes no aparecía, aparezca despues. De consiguiente está mal dicho: *De las cosas que no aparecen.* Luego se describe inconvenientemente la fe.

Por el contrario, basta la autoridad de San Pablo en este asunto.

Conclusion. *Estas palabras, la fe es la sustancia de las cosas que se esperan, argumento de las cosas que no aparecen dichas por San Pablo, forman la definición exacta de la fe, de la que todas las demas definiciones acerca de la misma no son más que explicaciones.*

Responderémos que, aunque algunos digan que las predichas palabras del Apóstol no son la definición de la fe, puesto que la definición indica la quiddidad y esencia de la cosa, como se ve (Met. I, 6, t. 19), sin embargo, si alguno considera rectamente todas las cosas por las cuales puede definirse la fe, ve que están incluidas en la predicha descripción, aunque las palabras no tengan la forma de definición; como ven los filósofos los principios de los silogismos, aunque se omita la forma silogística. Para evidenciar esto, hay que considerar que, conociéndose los hábitos por los actos, y

estos por los objetos; siendo la fe un hábito, debe ser definida por el acto propio que está en relacion con su propio objeto. Pero el acto de la fe es creer como se ha dicho (C. 2, a. 2 y 3), y creer es un acto del entendimiento determinado á una cosa por imperio de la voluntad. Así pues el acto de la fe se ordena al objeto de la voluntad, que es el bien y el fin, y al objeto del entendimiento, que es lo verdadero. Y puesto que la fe, siendo una virtud teologal, como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 92, a. 3), tiene la misma cosa por objeto y fin, es necesario que el objeto y fin de la fe se correspondan proporcionalmente. Mas se ha dicho (C. 1, a. 1 y 4) que la verdad primera es el objeto de la fe, segun que ella no es vista ni tampoco las cosas á las que por ella nos adherimos; y en este concepto es preciso que la verdad primera se refiera al acto de la fe por modo de fin segun la razon de la cosa no vista, lo cual pertenece á la razon de la cosa esperada, segun aquello (Rom. 8, 25): *Lo que no vemos esperamos*; porque ver la verdad es poseerla. Y como nadie espera lo que ya posee, sino que la esperanza es de lo que no se tiene, como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 67, a. 4), siguese que la relacion del acto de la fe al fin, que es el objeto de la voluntad, se significa por estas palabras: *La fe es la sustancia de las cosas que se deben esperar*, porque se acostumbra á llamar sustancia al primer principio de cada cosa y máxime, cuando toda la cosa siguiente está contenida virtualmente en el primer principio; como si dijéramos que los primeros principios indemostrables son la sustancia de la ciencia; puesto que lo primero que poseemos en la ciencia son los primeros principios y en ellos está contenida virtualmente toda la ciencia. Luego del mismo modo se dice que la fe, es *la sustancia de las cosas que se deben esperar*; esto es, porque el primer principio de las cosas que se deben esperar reside en nosotros por el asentimiento de la fe, que contiene virtualmente todo lo que debe ser el objeto de nuestra esperanza; puesto que esperamos ser dichos, precisamente porque esperamos ver claramente la verdad á la que nos adherimos por la fe, como lo prueba lo que se ha dicho sobre la felicidad (1.^a-

2.^a, C. 3, a. 8, y C. 4, a. 3). En cuanto á la relacion del acto de la fe con el objeto del entendimiento, segun que es el objeto de la fe, se encuentra designada por estas palabras: *El argumento de las cosas que no aparecen*; y se toma aquí la palabra *argumentum* por su efecto, pues por el argumento es inducido el entendimiento á prestar su adhesion á algo verdadero; por consiguiente la misma firme adhesion del entendimiento á la verdad de la fe que no aparece se llama aquí *argumentum*. Hay otras versiones en las que se emplea la palabra *conviccion*, como se lee (Aug. tract. 79, in Joan); porque el entendimiento del que cree es convencido por la autoridad divina para dar su asentimiento á las cosas que no ve. Luego si alguno quisiese dar á estas palabras la forma de definicion, podría decir que «la fe es un hábito del espíritu, » por el que comienza la vida eterna en » nosotros, haciendo que el entendimiento » asienta á las cosas que no aparecen.» Por esto pues se distingue la fe de todas las demas virtudes que pertenecen al entendimiento; y por esto que se dice *argumentum*, se distingue la fe de la opinion, suposicion y duda, por las que no hay adhesion firme del entendimiento á cosa alguna; pero al decir: *de las cosas que no aparecen*, la fe se distingue de la ciencia y del entendimiento por los que se hace algo aparente; y finalmente, cuando se dice: *la sustancia de las cosas que se deben esperar*, se distingue la virtud de la fe, de la fe tomada en general, la cual no se ordena á la bienaventuranza que se espera.

Por otra parte, todas las demas definiciones que se dan de la fe, cualesquiera que sean, son explicaciones de esta del Apóstol; porque lo que dice San Agustín (tract. 40 in Joan y C. evang. l. 2, C. 39): «La fe es una virtud por la que » se cree lo que no se ve; » lo que dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 4, c. 12), que «la fe es un consentimiento » no inquisitivo; » y lo que otros dicen que «la fe es una certeza del alma sobre » las cosas ausentes, superior á la opinion é inferior á la ciencia, » es lo mismo que lo que dice el Apóstol: *El argumento de las cosas que no aparecen*. Lo que dice San Dionisio (De div.

nom. c. 7, lect. 5), que « la fe es el fundamento firme de los que creen, que los » coloca en la verdad y que en ellos la » manifiesta », es igual á lo que se dice: *La sustancia de las cosas que se deben esperar.*

Al argumento 1.º dirémos que la palabra *substantia* no se toma aquí segun que es género universalísimo, dividido por oposicion á otros géneros, sino segun que en cualquier género se halla cierta semejanza de sustancia, es decir, segun que lo primero en todo género, conteniendo en sí virtualmente los demas, se dice ser sustancia de ellos.

Al 2.º que perteneciendo la fe al entendimiento, segun que es imperado por la voluntad, es preciso que se ordene, como á su fin, á los objetos de aquellas virtudes que perfeccionan la voluntad, entre las que se encuentra la esperanza, como lo verémos (C. 18, a. 1). Por consiguiente en la definicion de la fe entra el objeto de la esperanza.

Al 3.º que el amor puede tener por objeto las cosas vistas y las no vistas ya presentes ya ausentes, por lo tanto la cosa que debe amarse no se adapta tan propiamente á la fe, como la cosa que debe esperarse, puesto que la esperanza es siempre de cosas ausentes y no vistas.

Al 4.º que las palabras *substantia* y *argumentum*, segun que forman parte de la definicion de la fe, no implican diversos géneros de fe ni diversos actos, sino diversas relaciones del mismo acto á objetos diversos, como aparece de lo dicho.

Al 5.º que el argumento que se toma de los principios propios de la cosa, hace que esta sea manifiesta; pero el argumento que se toma de la autoridad divina no hace que la cosa sea en sí aparente (1); tal argumento entra en la definicion de la fe.

ARTÍCULO II. — *La fe existe en el entendimiento como en su sujeto?* (2)

1.º Parece que la fe no está en el entendimiento como en su sujeto, porque dice San Agustín (lib. De prædest.

sanctorum, implic. c. 5) que « la fe consiste en la voluntad de los que creen. » Pero la voluntad es una potencia diferente del entendimiento. Luego la fe no reside en el entendimiento como en su sujeto.

2.º El asentimiento de la fe, para creer algo, proviene de la voluntad que obedece á Dios. Luego todo el mérito de la fe, parece que proviene de la obediencia. Y como esta existe en la voluntad, por igual razon tambien la fe; luego no existe en el entendimiento.

3.º El entendimiento es ó especulativo ó práctico. Pero la fe no existe en el entendimiento especulativo, pues que nada dice sobre lo que se ha de evitar ó huir, como se dice (De an. l. 3, t. 34 y 46); luego no es el principio de la operacion. Pero la fe es « la que obra por amor », como se dice (Galat. 5, 6). Asimismo tampoco existe en el entendimiento práctico, que tiene por objeto lo verdadero contingente que se debe ejecutar ó hacer; porque el objeto de la fe es lo verdadero eterno, como consta de lo ya dicho (C. 1, a. 1.). Luego la fe no existe en el entendimiento como en su sujeto.

Por el contrario, la vision celestial sucede á la fe, segun estas palabras del Apóstol (1 Cor. 13, 12): *Ahora vemos como por espejo en oscuridad, pero entónces cara á cara.* Es así que la vision existe en el entendimiento. Luego tambien la fe.

Conclusion. *Es necesario que la fe, como acto del entendimiento y como principio de este acto, esté en el entendimiento como en su sujeto.*

Responderémos, que siendo la fe una virtud, es preciso que su acto sea perfecto. Pero para la perfeccion del acto que procede de dos principios activos, se requiere que ambos principios sean perfectos; porque no se puede cortar bien á no ser que el que corta posea el arte de esta operacion y la sierra con que corta esté bien dispuesta para ello. La disposicion á obrar bien en aquellas potencias del alma que se refieren á objetos opues-

(1) Esto es, no engendra la evidencia intrínseca, sino solo la estrínseca.

(2) Por la doctrina de este artículo se ve claramente que los herejes del siglo XVI malamente enseñaron, que la fe no era

otra cosa que la confianza en la divina misericordia, que habia de perdonar á cada uno sus pecados: pues esta confianza tiene su asiento en la voluntad, por ser un movimiento de la esperanza; mas la fe lo tiene en el entendimiento.

tos, es el hábito (1.^a-2.^a C. 49, a. 4 al 1, 2 y 3). Por consiguiente es preciso que el acto que procede de dos potencias de tal naturaleza sea perfeccionado por un hábito preexistente en cada una de ellas. Se ha dicho (C. 2, a. 1 y 2), que creer es el acto del entendimiento, segun que es movido por la voluntad á asentir. Y como tal acto procede de la voluntad y del entendimiento y estas dos potencias deben ser naturalmente perfeccionadas la una y la otra por un hábito, síguese que para que el acto de fe sea perfecto, es preciso que haya un hábito en la voluntad lo mismo que en el entendimiento, como para que el acto concupiscible sea perfecto es preciso que el hábito de la prudencia se halle en la razon, y el de la templanza en el apetito concupiscible. Mas el creer es inmediatamente acto del entendimiento, puesto que el objeto de este acto es lo verdadero, que pertenece propiamente al entendimiento. Por lo tanto es necesario que la fe que es el principio propio de este acto exista en el entendimiento como en su sujeto.

Al argumento 1.^o dirémos que San Agustín toma la fe por el acto de ella, que se dice consistir en la voluntad de los que creen en cuanto el entendimiento asiente por el imperio de la voluntad á las cosas creíbles.

Al 2.^o que no solamente es preciso que la voluntad esté dispuesta á obedecer, sino tambien que el entendimiento lo esté para seguir el imperio de la voluntad; como conviene que lo concupiscible esté bien dispuesto á recibir el mandato de la razon; y por consiguiente no sólo conviene que el hábito de la virtud esté en la voluntad imperante, sino tambien en el entendimiento que asiente.

Al 3.^o que la fe existe en el entendimiento especulativo, como en su sujeto, segun consta evidentemente por el objeto de la fe. Pero puesto que la verdad primera, que es el objeto de la fe, es el fin de todos nuestros deseos y acciones, como dice San Agustín (De Trinit. l. 1, c. 6), de aquí es que obra por dileccion, como tambien el entendimiento especulativo llega á ser práctico por estension, como se dice (De an. l. 3, t. 49).

ARTÍCULO III. — La caridad es la forma de la fe ?

1.^o Parece que la caridad no es la forma de la fe, porque todo ser trae su especie de la forma. Luego entre las cosas que se dividen por oposicion, como especies diversas del mismo género, la una no puede ser forma de la otra. Pero la fe y la caridad se dividen por oposicion (1 Cor. 13) como especies diversas de la virtud. Luego la caridad no puede ser forma de la fe.

2.^o La forma y la cosa de que es forma existen en un mismo sujeto, pues de estas dos cosas se hace una *simpliciter*. Pero la fe existe en el entendimiento, y la caridad en la voluntad. Luego la caridad no es forma de la fe.

3.^o La forma es el principio de la cosa. Pero el principio de creer por parte de la voluntad más parece ser la obediencia que la caridad, segun aquello (Rom. 1, 5); *para que se obedezca á la fe en todas las gentes*. Luego la obediencia es más bien forma de la fe que la caridad.

Por el contrario, todo ser obra por su forma. Pero la fe obra por amor. Luego el amor de la caridad es la forma de la fe.

Conclusion. *La caridad es la forma de la fe, puesto que por ella es formado y perfeccionado el acto de la fe.*

Responderémos que, como consta de lo dicho (1.^a-2.^a C. 1, a. 3 y C. 17, a. 6), los actos voluntarios reciben la especie del fin, que es el objeto de la voluntad. Pero aquello de lo que algo toma su especie, es como su forma en el orden natural. Por consiguiente la forma de cualquier acto voluntario es en cierto modo el fin á que se refiere, ya porque recibe la especie de él mismo (1), ya tambien porque el modo de la accion debe ser proporcionado al fin. Pero es evidente por lo ya dicho (a. 1), que el acto de la fe se ordena al objeto de la voluntad, que es el bien, como al fin. Y como este bien, que es el fin de la fe, esto es el bien divino, es el objeto propio de la caridad; por esta razon se dice que *la caridad es la forma de la fe en*

(1) Ó como dice el mismo Doctor, la caridad es la forma de la fe en cuanto la fe alcanza de la caridad alguna perfeccion (De verit. C. 14, a. 5 ad 1.^o)

cuanto que el acto de esta es perfeccionado y formado por medio de la caridad (1).

Al argumento 1.º dirémos, que se dice que la caridad es la forma de la fe en cuanto informa su acto. Pero nada impide que un acto reciba la forma de diferentes hábitos y que segun esto se refiera en cierta manera á diferentes especies, como se ha dicho (1.º, 2.º, C. 18, a 6 y 7, y C. 61, a. 2), al tratar de los actos humanos en general.

Al 2.º que aquella objecion procede de la forma intrínseca. En este sentido, pues, la caridad no es la forma de la fe (2), sino segun que da forma á su acto, como se ha dicho (in carp. art.)

Al 3.º que tambien la obediencia misma, la esperanza y toda otra virtud podría preceder al acto de la fe, formado razonablemente por la caridad, como se dirá (C. 23, a. 8), y por lo tanto la misma caridad es considerada como la forma de la fe.

ARTÍCULO IV. — *La fe informe puede hacerse fe formada ó por el contrario?*

1.º Parece que la fe informe no se hace fe formada, ni viceversa; puesto que como se dice (1 Cor., 13, 10): *Cuando viniere lo que es perfecto abolido será lo que es en parte.* Pero la fe informe es imperfecta con relacion á la fe formada. Luego, desde el momento que la fe formada existe, se escluye la fe informe de tal modo, que no es uno mismo el hábito numéricamente.

2.º Lo que está muerto no se vivifica. Pero la fe informe está muerta segun aquello (Jac., 2, 20): *La fe sin obras es muerta.* Luego la fe informe no puede hacerse formada.

3.º La gracia de Dios no causa menor efecto sobreviniendo á un infiel que á un fiel. Pero la que da al infiel causa en él el hábito de la fe. Luego tambien la que se da al fiel, que ántes tenía el hábito de la fe informe, causa en él otro hábito de fe.

4.º Como dice Boecio, « los accidentes

» no pueden alterarse ». Es así que la fe es un accidente; luego no puede ser unas veces formada y otras informe.

Por el contrario; á propósito de estas palabras (Jan., 2): *La fe sin obras es muerta*, dice la Glosa (interl.), « por » las que revive ». Luego la fe que ántes era muerta é informe, se hace formada y viva.

Conclusion. *La fe informe y la fe formada es un solo y mismo hábito, llamado con estos diversos nombres á causa de la caridad que es su forma.*

Responderémos, que acerca de esto hay diferentes opiniones. Unos dijeron que el hábito de la fe formada es distinto del de la fe informe; pero que desde el momento que existe la fe formada se destruye la fe informe, y que al hombre que peca mortalmente, despues de haber poseido la fe formada, sobreviene otro hábito de la fe informe infundido por Dios. Mas no parece ser conveniente que la gracia que sobreviene al hombre escluya algun don de Dios, ni tampoco que acuerde se infunda en el hombre algun don de Dios por causa del pecado mortal. Otros pretendieron que el hábito de la fe formada y el de la informe son distintos; pero que cuando la fe formada sobreviene, el hábito de la fe informe no es por eso destruido, sino que existe simultáneamente en el mismo sujeto con el hábito de la fe formada. Pero tambien parece ser inconveniente que el hábito de la fe informe permanezca ocioso en el que la tiene formada. Por esto es preciso decir *que el hábito de la fe formada es lo mismo que el de la informe.* La razon de esto es que el hábito se diversifica segun lo que le pertenece esencialmente. Pero siendo la fe la perfeccion del entendimiento lo que pertenece esencialmente á la fe es lo que pertenece al entendimiento mismo. Mas lo que pertenece á la voluntad no pertenece esencialmente á la fe, de modo que por ello pueda diversificarse el hábito de la fe. Y como la distincion de la fe formada y de la fe informe es segun lo que pertenece á la voluntad, esto es, á la caridad, mas no segun lo que pertenece al entendimiento, de aquí,

(1) No es forma intrínseca y esencial de la fe, porque puede tenerse fe sin caridad; sino que es su forma estrínseca y accidental en el sentido de que la perfecciona.

(2) La fe formada es la fe perfecta que obra por la caridad, y la informe es la fe imperfecta que, perdida la caridad, puede permanecer en el alma.

es que la fe formada y la fe informe no son hábitos diversos.

Al argumento 1.º dirémos que las palabras del Apóstol deben entenderse cuando la imperfeccion es de la esencia del ser imperfecto; pues entónces se hace preciso que, cuando la perfeccion llega, se destruya lo imperfecto; como, sobreviniendo la vision clara, es escluida la fe, á cuya esencia pertenece el ser de cosas no aparentes. Pero cuando la imperfeccion no es de esencia de la cosa imperfecta, entónces aquello mismo numéricamente que era imperfecto, se hace perfecto, como la niñez no es de esencia del hombre, y por lo tanto aquel mismo numéricamente que era niño se hace varon. Y como la informidad de la fe no es de su esencia, sino que se refiere accidentalmente á la misma (1), como se ha dicho (in corp.), síguese que la misma fe informe se hace formada.

Al 2.º que lo que produce la vida del animal, es de su esencia, porque es su forma esencial, esto es, su alma; y por lo tanto lo que está muerto no puede hacerse vivo, sino que es de diversa especie lo que está muerto y lo que está vivo; miéntras que lo que hace que la fe sea formada ó viva no es de su esencia. Por consiguiente no hay paridad.

Al 3.º que la gracia produce la fe no solo cuando la fe comienza de nuevo á existir en el hombre, sino tambien todo el tiempo que dura; porque se ha dicho (1.ª-2.ª C. 104, a. 1 y 1.ª-2.ª C. 109, a. 9) que Dios siempre obra la justificacion del hombre, como el sol siempre obra la iluminacion del aire. Por consiguiente el mismo efecto produce la gracia al llegar sobre un fiel que sobre un infiel, puesto que en ambos opera la fe; en el primero confirmándola y perfeccionándola, y en el segundo creándola de nuevo. O bien puede decirse que es *per accidens*, esto es, por la disposicion del sujeto, el que la gracia no cause la fe en el que la tiene; como un segundo pecado mortal no quita la gracia al que la ha perdido por un pecado mortal anterior.

Al 4.º que porque la fe formada se haga informe, no se muda la fe misma,

sino su sujeto, que es el alma; que á veces tiene la fe, caridad y otras con ella.

ARTÍCULO V.—La fe es una virtud?

1.º Parece que la fe no es virtud; porque la virtud se ordena al bien; y «la virtud hace bueno al que la tiene», dice el Filósofo (Ethic., l. 2, c. 6). Pero la fe se ordena á lo verdadero. Luego la fe no es una virtud.

2.º Más perfecta es la virtud infusa que la adquirida. Pero la fe á causa de su imperfeccion no se enumera entre las virtudes intelectuales adquiridas, como consta (Ethic., l. 6, c. 3). Luego mucho ménos puede ser considerada como una virtud.

3.º La fe formada y la informe son de la misma especie, segun lo dicho (a. 4). Pero la fe informe no es virtud, porque no tiene conexion con las otras virtudes. Luego ni la fe formada es virtud.

4.º Las gracias *gratis-datæ*, y los frutos se distinguen de las virtudes, pero la fe se enumera entre las gracias *gratis-datæ* (1 Cor., 12) y tambien entre los frutos (Galat. 5). Luego la fe no es virtud.

Por el contrario. El hombre es justificado por las virtudes; porque «la justicia es la virtud total», como se dice (Ethic., l. 5, c. 1). Pero el hombre se justifica por medio de la fe, segun aquello (Rom., 5, 1): *Justificados, pues, por la fe, tengamos paz*, etc. Luego la fe es virtud.

Conclusion. *La fe formada, como principio de acto perfecto, es necesariamente una virtud, mas no la fe informe.*

Responderémos que segun resulta de lo espuesto (1.ª-2.ª C. 55, a. 3 y 4). la virtud humana es por la que el acto humano se hace bueno; por lo cual, cualquier hábito, que es siempre el principio del acto bueno puede decirse virtud humana: la fe formada es un hábito de esta naturaleza: porque siendo el creer un acto del entendimiento que asiente á lo verdadero por imperio de la voluntad, para que este acto sea perfecto requiérense dos cosas: 1.ª, que el entendimiento se dirija infaliblemente á su objeto, que es lo verdadero, y 2.ª, que la voluntad se ordene infaliblemente al último fin, por el cual asiente á lo verdadero, y am-

(1) Esto es, de ningun modo pertenece á la esencia de la fe en cuanto es verdadera fe.

bas cosas se hallan en el acto de la fe formada, porque es propio de la razon de la fe que el entendimiento sea conducido siempre á lo verdadero; puesto que la fe no puede tener por objeto lo falso, segun se ha demostrado (C. 1, a. 3). *Mas por la caridad, que forma la fe, el alma se ordena infaliblemente al fin bueno, y por esto la fe formada es virtud. La fe informe no es virtud*; puesto que aunque acto de ella tenga la perfeccion debida por parte del entendimiento no la tiene por la de la voluntad: como tambien, si la templanza existiese en lo concupiscible y la prudencia no estuviera en lo racional, la templanza no sería virtud, segun lo dicho (1.^a-2.^a, C. 58, a. 4 y C. 65, a. 1), puesto que, para el acto de la templanza se requiere el acto de la razon y el acto de lo concupiscible; como para el de la fe se requiere el acto de la voluntad y el del entendimiento.

Al argumento 1.^o dirémos, que lo verdadero es el bien del entendimiento, pues es su perfeccion; y por esto en cuanto el entendimiento se ordena á lo verdadero por medio de la fe, este se ordena á cierto bien: pero ademas, segun que la fe es formada por la caridad, tiene cierto órden al bien en cuanto es objeto de la voluntad.

Al 2.^o que la fe de que habla el Filósofo, se funda en la razon humana cuyas conclusiones no son necesarias, y la cual puede caer en error, y por esto tal fe no es virtud. Mas la fe de que hablamos se funda en la verdad divina, que es infalible, y de este modo no puede incurrir en lo falso; y tal fe puede ser virtud.

Al 3.^o que la fe formada y la informe no difieren específicamente como existentes en diversas especies, sino que se diferencian como lo perfecto y lo imperfecto en la misma especie. Por lo cual la fe informe, siendo imperfecta no alcanza la razon perfecta de virtud: porque esta es una perfeccion, segun se dice (Phy. lib. 7, t. 17 y 18).

Al 4.^o que algunos suponen que la fe que se enumera entre las gracias *gratis-datas* es la fe informe: mas no está convenientemente dicho, puesto que las gra-

cias *gratis-datas*, que allí se enumeran, no son comunes á todos los miembros de la Iglesia. Así pues dice el Apóstol: *divisiones gratiarum sunt*: y ademas: *alii datur hoc, alii datur illud*. Mas la fe informe es comun á todos los miembros de la Iglesia, puesto que la infirmitad no pertenece á su sustancia, segun que es un don gratuito. De consiguiente debe decirse que la fe está tomada en este pasaje por alguna excelencia de esta virtud; como por la constancia de fe, segun dice la Glosa (intert. ibid.) ó por la palabra de fe. La fe recibe el nombre de fruto, segun que tiene alguna deleitacion en su acto, por razon de la certeza; por lo que (Galat. 5) donde se enumeran los frutos, se llama fe á la certeza de las cosas invisibles (1).

ARTÍCULO VI. — La virtud de la fe es una? (2)

1.^o Parece que la fe no es una sola; porque así como la fe es un don de Dios, segun se dice (Ephes. 5) así tambien la sabiduría y la ciencia se computan entre los dones de Dios como consta (Isaí 11). Pero la sabiduría y la ciencia difieren, en que la sabiduría se refiere á las cosas eternas y la ciencia á las temporales, como consta por San Agustin (De Trin. l. 13, c. 19). Luego puesto que la fe se refiere á las cosas eternas y á algunas temporales, parece que no sea una sola, sino que se divida en muchas partes.

2.^o La confesion es acto de fe segun se ha dicho (C. 3, a. 1). Pero la confesion de la fe no es una sola y misma para todos; porque lo que nosotros confesamos como ya hecho ó pasado, los antiguos lo confesaban como futuro, segun se ve (Isaí. 7, 14): *ecce virgo concipiet*. Luego la fe no es una sola.

3.^o La fe es comun á todos los fieles de Cristo. Pero un solo accidente no puede estar en diversos sujetos. Luego no puede ser una sola la fe de todos los fieles.

Por el contrario, Dice el Apóstol (Ephes. 4, 5): *un Señor, una fe*.

Conclusion. *La fe cuyo objeto es la*

(1) De aquí es que la fe en cuanto es virtud ó gracia *gratis data* ó fruto del Espíritu Santo designa otras cosas diferentes entre sí.

(2) En este artículo demuestra el Santo Doctor que la fe es una virtud sola específicamente.

verdad primera es necesariamente una sola virtud, la cual sin embargo es diversa numéricamente en los diversos hombres.

Responderémos, que la fe tomada por un hábito, puede ser considerada de dos modos: 1.º por parte del objeto; y entonces es una sola la fe; *pues el objeto formal de la fe es la verdad primera*, y adhiriéndonos á ella, es como creemos todas las cosas que se contienen en la fe. 2.º por parte del sujeto, y así la fe se diversifica segun que existe en diversos individuos. Es evidente que la fe como todo otro hábito, toma su especie de la razon formal de su objeto, pero que se individualiza por el sujeto. Por lo tanto, si la fe se toma por el hábito por el que creemos, en este caso la fe es una en especie, pero diferente numéricamente en los diversos individuos. Pero si se toma por la cosa que se cree, en este caso tambien es una, porque es lo mismo lo que todos creen, pues aunque haya diversas cosas creibles (1), que todos creen comunmente, sin embargo todas se reducen á una.

Al argumento 1.º dirémos que las cosas temporales que se proponen en la fe, no pertenecen al objeto de ella sino por relación á una cosa eterna, que es la verdad primera, como se ha dicho (C. 1, a. 1). Por consiguiente es una la fe sobre las cosas temporales y las cosas eternas. Pero no es lo mismo sobre la sabiduría y la ciencia que se refieren á las cosas temporales y á las eternas segun las razones propias de cada una de ellas.

Al 2.º que aquella diferencia del pasado y del futuro no resulta de alguna diversidad de la cosa que es creida sino de la diversa relacion de los que creen á la cosa que es el objeto de su creencia, como tambien se ha dicho (1.ª-2.ª C. 103, a. 4 y C. 107 a. 1 al 1.º)

Al 3.º que aquella razon procede la diversidad numérica de la fe.

ARTÍCULO VII. — *La fe es la primera de todas las virtudes?* (2)

1.º Parece que la fe no es la primera

(1) Ya porque las cosas creibles son muchas y varias y por lo mismo entre sí diversas; y ya porque uno cree explícitamente las cosas que otro no cree de este modo; ya porque son diversas las proposiciones de las cosas futuras y pasadas, de las cuales creían aquellas los antiguos no estas.

de las virtudes, pues se dice (Luc. 12, in Glossa. ordin. Ambr.) á propósito de estas palabras: *dico vobis amicis meis*, que la fortaleza es el fundamento de la fe. Pero el fundamento es ántes que aquello de que es fundamento. Luego la fe no es la primera virtud.

2.º Hay una Glosa (interl. Cassiod.) que dice á propósito de aquello del Sabio: *noli æmulari* (in hæc verba: *spera in Domino*, Psalm. 36), que «la esperanza introduce á la fe». Pero la esperanza es una virtud, como se dirá más adelante (C. 17, a. 1). Luego la fe no es la primera de las virtudes.

3.º Se ha dicho (a. 2) que el entendimiento del que cree se inclina á asentir aquellas cosas que son de fe por obediencia á Dios. Es así que la obediencia es tambien una virtud. Luego la fe no es la primera virtud.

4.º La fe informe no es fundamento, sino la fe formada como se lee en la Glosa (interl.) sobre la primera epístola á los Corintios (cap. 13). Pero la fe es formada por la caridad, como se ha dicho (a. 3). Luego la fe debe á la caridad el ser fundamento; luego la caridad es más fundamento que la fe; porque el fundamento es la primera parte de un edificio y por lo tanto parece que es ántes que la fe.

5.º El orden de los hábitos se entiende por el orden de los actos. Pero en el acto de la fe, el de la voluntad que la caridad perfecciona, precede al acto del entendimiento que es perfeccionado por la fe, como la causa que precede al efecto. Luego la caridad precede á la fe y por consiguiente la fe no es la primera de las virtudes.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 11, 1) que *la fe es la sustancia de las cosas que se deben esperar*. Pero la sustancia tiene razon de primero. Luego la fe es la primera entre las virtudes.

Conclusion. *La fe es en absoluto la primera de todas las virtudes.*

Responderémos, que una cosa puede ser ántes que otra de dos maneras: 1.ª por sí misma, 2.ª *per accidens*. *Per se*

(2) Es cierto que la fe es la primera entre todas las virtudes en el orden de generacion, por lo cual dijo el Concilio Tridentino (sess. 6, can. 7) «La fe es el principio de la salud humana, el fundamento y raíz de toda justificación».

la fe es la primera de todas las virtudes; porque siendo el fin en los actos humanos el principio, como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 13, a. 3, y C. 34, a. 4 al 1), es necesario que las virtudes teologales cuyo objeto es el último fin, sean ántes que las demas virtudes. Pero es preciso que el fin último exista ántes en el entendimiento que en la voluntad, puesto que la voluntad no es movida hácia una cosa, sino en cuanto es aprendida por el entendimiento. De consiguiente existiendo el fin último en la voluntad por la esperanza y la caridad y en el entendimiento por la fe, *es necesario que la fe sea la primera de todas las virtudes*; porque el conocimiento natural no puede elevarse hasta Dios, segun que es el objeto de la beatitud y el término al que se dirigen la esperanza y la caridad. *Per accidens*, puede alguna virtud ser ántes que la fe; porque la causa accidental es anterior accidentalmente. Pero el remover lo que estorba, pertenece á la causa accidental (Phys. l. 8, t. 32). En este sentido hay virtudes que pueden decirse accidentalmente anteriores á la fe, porque ellas separan lo que nos impide creer; á la manera que la fortaleza separa el temor desordenado que impide la fe; la humildad, la soberbia, por la cual el entendimiento rehusa someterse á la verdad de la fe; y lo mismo puede decirse de algunas otras virtudes, aunque no sean verdaderas virtudes (1), sino presupuesta la fe, como dice San Agustín (contra Julianum l. 4, c. 3).

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 1.^o

Al 2.^o que la esperanza no puede conducir universalmente á la fe; porque no se puede tener esperanza sobre la eterna beatitud, á no ser que se la crea posible; puesto que lo imposible no cae bajo el dominio de la esperanza, como consta de lo dicho 1.^a-2.^a C. 40, a. 1). Pero por la esperanza puede uno ser inducido á perseverar en la fe, ó adherirse firmemente á ella, y segun esto, se dice que la esperanza conduce á la fe.

Al 3.^o, que la obediencia se entiende de dos maneras: unas veces implica la

inclinacion de la voluntad para cumplir los mandatos divinos y en este caso no es una virtud especial, sino que está generalmente contenida en toda virtud, porque los actos todos de las virtudes caen bajo el precepto de la ley divina, como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 100, a. 2). De este modo se requiere la obediencia para la fe. Del segundo modo que puede entenderse la obediencia es segun que implica inclinacion respecto al cumplimiento de los mandatos, en cuanto tienen razon de débito, y en este caso la obediencia es una virtud especial y parte de justicia, porque satisface la deuda al superior, obediéndole. En este sentido la obediencia es una consecuencia de la fe; por la cual se manifiesta que Dios es el superior á quien debe obedecerse.

Al 4.^o, que para la razon de fundamento se requiere, no solo que sea primero, sino que esté unido al resto del edificio; porque no seria fundamento si las otras partes del edificio no le estuvieran unidas. Pero la conexion del edificio espiritual es producida por la caridad, segun estas palabras del Apóstol (Coloss. 4, 14): *Tened ante todo caridad, que es el vínculo de la perfeccion*. Por lo tanto la fe sin la caridad no puede ser fundamento; sin embargo tampoco conviene que la caridad sea anterior á la fe.

Al 5.^o, que el acto de la voluntad se preexige para la fe; pero no el acto de la voluntad informado por la caridad. Pero tal acto presupone la fe, puesto que la voluntad no puede dirigirse á Dios con amor perfecto, á no ser que el entendimiento tenga acerca de él mismo una fe recta.

ARTÍCULO VIII. — ¿La fe es más cierta que la ciencia y que las otras virtudes intelectuales? (2)

1.^o Parece que la fe no es más cierta que la ciencia y que las demas virtudes intelectuales; porque la duda se opone á la certeza; por consiguiente parece ser más cierto lo que ménos duda puede ofrecer, como es más blanco lo que ménos mezclado está con lo negro. Pero el entendimiento, la ciencia y tambien la sabi-

(1) Esto es, que no tienen la perfeccion de la virtud ni áun la esencia de la virtud cristiana.

(2) Todos los escolásticos enseñan que la fe es entre todas

las virtudes intelectuales la más cierta por parte ya del objeto, ya de la causa, ya del sujeto.

duría no tienen duda con relacion á sus propios objetos; mientras que el que cree puede á veces tener duda y dudar sobre lo que es de fe. Luego la fe no es más cierta que las virtudes intelectuales.

2.º La vision es más cierta que el oido. Pero la fe viene del oido, como se dice (Rom. 10, 17); y en el entendimiento, ciencia y sabiduría se incluye cierta vision intelectual. Luego es más cierta la ciencia ó el entendimiento que la fe.

3.º Cuanto más perfecta es una cosa en las que conciernen al entendimiento, tanto más cierta es. Pero el entendimiento es más perfecto que la fe, puesto que por la fe se llega al entendimiento: segun aquello (Is. 7, 9): *Si no creyéreis, no entenderéis*. Y San Agustin dice tambien sobre la ciencia (De Trinit. l. 14, c. 1) que «esta fortifica la fe». Luego parece que la ciencia ó el entendimiento es más cierto que la fe.

Por el contrario: dice el Apóstol (1 Thes. 2, 13): *Cuando oyéndonos recibisteis de nosotros la palabra de Dios, esto es, por la fe, la recibisteis no como palabra de hombres; más segun ello es en verdad, como palabra de Dios*. Pero nada hay más cierto que la palabra de Dios. Luego ni la ciencia es mas cierta que la fe, ni otra cosa alguna.

Conclusion. *La sabiduría, la ciencia y el entendimiento son respecto de nosotros más ciertos que la misma fe, más secundum se la fe es la más cierta de todas las virtudes intelectuales.*

Responderemos, que, segun lo dicho (1.º-2.º C. 57, a. 4 al 2), entre las virtudes intelectuales hay dos que tienen por objeto los contingentes, que son la prudencia y el arte; á las cuales se prefiere la fe por su certeza en razon de su materia, puesto que ella se refiere á las cosas eternas que son inmutables; mientras que las otras tres virtudes intelectuales, que son, la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, tienen por objeto las cosas necesarias, como se ha dicho (1.º-2.º C. 57, a. 2 al 3). Pero es preciso saber que la sabiduría, la ciencia y el entendimiento, se entienden de dos maneras: 1.ª, pueden

ser consideradas como virtudes intelectuales, segun lo hace Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 3, 6 y 7); y la 2.ª, como dones del Espíritu Santo. En el primer sentido diremos que la certidumbre puede considerarse de dos modos: 1.º por su causa, y en este concepto se dice que es más cierto lo que tiene una causa más cierta; de esta manera la fe es más cierta que las tres antedichas virtudes, puesto que aquella se apoya en la verdad divina; mientras que éstas en la razon humana: 2.º por relacion á su sujeto; y en este caso se dice que es más cierto, lo que consigue más plenamente el entendimiento del hombre; y de esta manera, puesto que las cosas de fe son superiores al entendimiento del hombre, mas no las que son del dominio de las otras tres virtudes, por esta parte la fe es ménos cierta (1). Pero puesto que se juzga cada cosa absolutamente segun su causa y relativamente segun la disposicion que proviene de parte del sujeto, de ahí es, que la fe es absolutamente más cierta; al paso que las demas lo son relativamente, esto es, en cuanto á nosotros. De la misma manera, si se consideran las tres predichas, segun que son dones de la vida presente, se refieren á la fe como al principio que presuponen. Por consiguiente tambien segun esto la fe es más cierta que ellas.

Al argumento 1.º diremos, que aquella duda no es por parte de la causa de la fe, sino en cuanto á nosotros, en el sentido de que no alcanzamos plenamente por el entendimiento las cosas que son de fe.

Al 2.º, que, en igualdad de circunstancias, la vision es más cierta que el oido; pero si aquel de quien se oye, escede en mucho á la vista del que ve, en este caso es más cierto el oido que la vista; á la manera que un hombre de poco saber está más cierto de lo que ha oido á un hombre de ciencia, que de lo que cree ver por medio de su razon; y mucho más seguro está el hombre de lo que oye de Dios que no puede engañarse, que de lo que ve por su propia razon que puede engañarse.

Al 3.º que la perfeccion del entendi-

(1) Lo cual esplica de este modo el Santo Doctor. (De verit. C. 10, a. 82, al 6.º) Las cosas que son de fe se conocen ciertisimamente, segun que la certeza importa la firmeza de adhesion, pues á nada se adhiere más firmemente el creyente que á las cosas que tiene por la fe. Mas no se conocen ciertisima-

mente segun que la certeza implica el reposo del entendimiento en la cosa conocida (esto es, evidentemente)... Y de aquí es, que en las cosas de fe puede surgir en el creyente el movimiento de la duda.

miento y de la ciencia escede al conocimiento de la fe en cuanto á la mayor manifestacion, pero no en cuanto á la más cierta adhesion; puesto que toda certeza del entendimiento ó de la ciencia, segun que son dones, procede de la certeza de la fe, como la certeza del conocimiento

de las conclusiones, procede de la de los principios. Mas segun que la ciencia la sabiduría y el entendimiento son virtudes intelectuales, se apoyan en la luz natural de la razon que no tiene la certeza ni la palabra de Dios, sobre la que descansa la fe.

CUESTION V.

De los que tienen fe.

1.º El ángel ó el hombre en su condicion primera tuvieron fe? — 2.º Los demonios tienen fe? — 3.º Los herejes que yerran sobre un artículo de la fe, tienen fe en los otros artículos? — 4.º Entre los que tienen fe, uno la tiene mayor que otro?

ARTÍCULO I. — *El ángel ó el hombre en su primitivo estado tuvieron la fe? (1)*

1.º Parece que el ángel ó el hombre no tuvieron fe en su primera condicion; porque dice Hugo de San Víctor, en sus sentencias (Scilicet de Sacram. l. 1, p. 10, c. 2) que « como el hombre no tiene abierto el ojo de la contemplacion, no puede ver á Dios ni á las cosas que están en él ». Pero el ángel en el estado de su primera condicion, ántes de su confirmacion ó de su caída, tuvo abierto el ojo de la contemplacion; « pues veía las cosas en el Verbo », como dice San Agustín (Sup. Gen. ad litt. l. 2, c. 8): é igualmente el primer hombre en el estado de la inocencia parece haber tenido abierto el ojo de la contemplacion; pues dice Hugo de San Víctor en sus Sentencias (ibid. p. 6, c. 14); que « el hombre en su primer estado conoció á su Creador, no con este conocimiento, que viene de afuera por el oido, sino con el que nos es comunicado interiormente por inspiracion: no por aquel con que Dios ausente es buscado por los que ahora creen, sino con el que se manifestaba más visiblemente por la presencia de la contem-

placion ». Luego el hombre ó el ángel no tuvieron fe en el estado de su condicion primera.

2.º El conocimiento de la fe es enigmático y oscuro segun aquello (1. Cor. 13, 12). *Ahora vemos como por espejo en oscuridad*. Pero en el estado de la primera condicion no hubo oscuridad alguna, ni en el hombre ni en el ángel, puesto que la oscuridad es la pena del pecado. Luego la fe en el estado de la primera condicion no pudo existir ni en el hombre ni en el ángel.

3.º Dice el Apóstol (Rom. 10, 17): *La fe es por el oido, y el oido por la palabra de Cristo*. Pero esto no tuvo lugar en el primer estado de la condicion angélica ó de la humana; pues no habia allí lugar para oir de otro. Luego la fe no existía en aquel estado ni en el hombre ni en el ángel.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 11, 6): *Es necesario que el que se llega á Dios crea que hay Dios, remunerador de los que le buscan*. Pero el ángel y el hombre en su condicion primera, se hallaban en el estado de acercarse á Dios. Luego necesitaban la fe.

Conclusion. *Fue necesario que el án-*

(1) Es de todo punto cierto, dice Silvio, que tanto los ángeles buenos ántes de la confirmacion, como los malos ántes

de la caída, y nuestros primeros padres ántes del pecado, tuvieron fe.

gel ántes de la confirmacion y el hombre ántes del pecado tuviesen fe.

Responderémos que algunos dicen que los ángeles ántes de su confirmacion y caída, y el hombre ántes del pecado, no tuvieron la fe, porque gozaban entónces de la clara contemplacion de las cosas divinas. Pero siendo la fe *el argumento de las cosas que no aparecen*, segun el Apóstol (Hebr. 11) «y por ella se creen» las que no se ven», como espresa San Agustín (tract. 40 in Joan, y Q. Evang. l. 2, q. 39), sola aquella manifestacion escluye la razon de la fe, por medio de la cual se hace aparente ó visible aquello, que es el objeto principal de la misma. Este objeto principal es la verdad primera, cuya vision hace á los hombres bienaventurados, y sucede á la fe. Luego como el ángel ántes de su confirmacion y el hombre ántes del pecado, no tuvieron aquella beatitud, por la que se ve á Dios en su esencia, es evidente que no tuvieron este conocimiento claro, que escluiría la razon de la fe: por consiguiente no puede haber ocurrido el que no tuvieran fe, á ménos, que el objeto de ella les fuera desconocido. Y si el hombre y el ángel fueron creados *in puris naturalibus*, como algunos dicen; podría sostenerse tal vez que la fe no existió en el ángel ántes de su confirmacion, ni en el hombre ántes del pecado; pues el conocimiento de la fe es superior al conocimiento natural que tienen de Dios, no solo el hombre sino tambien el ángel. Pero como ya espusimos (P. 1.^a, C. 62, a. 3 y C. 95, a. 1) que el hombre y el ángel han sido creados con el don de la gracia, es necesario decir que por la gracia recibida, y todavia no consumada, existió en ellas un comienzo de la bienaventuranza que esperaban: el cual es incochado en la voluntad por la esperanza y la caridad, y en el entendimiento por la fe, segun lo dicho (C. 4, a. 7). Hé aquí por qué debe decirse que *el ángel tuvo la fe ántes de la confirmacion, y lo mismo el hombre ántes del pecado*. Debe considerarse no obstante, que en el objeto de la fe hay algo como formal, esto es, la verdad primera, existente sobre

todo conocimiento natural, y algo material, como aquello á que asentimos, adhiriéndonos á la primera verdad. En cuanto á lo primero de estas dos cosas, la fe existe de la misma manera en todos los que conocen á Dios por su adhesion á la verdad primera y que no han llegado á la beatitud futura: pero en cuanto á las cosas que materialmente se proponen para creer ciertas, que son creidas por uno son sabidas claramente por otro, aún en el estado presente segun lo dicho (C. 1, a. 5 y C. 2, a. 4 al 2.^o) Y segun esto tambien puede decirse que el ángel ántes de su confirmacion, y el hombre ántes del pecado, conocieron ciertas cosas de los divinos misterios, con conocimiento manifiesto, que ahora no podemos conocer sino creyendo (1).

Al argumento 1.^o dirémos que aunque las palabras de Hugo de San Víctor sean de gran autoridad y tengan la fuerza de ella, sin embargo, puede decirse que la contemplacion que quita la necesidad de la fe, es la contemplacion de la patria, por la que vemos la verdad sobrenatural por esencia. Ni el ángel ántes de su confirmacion ni el hombre ántes del pecado, tuvieron esta contemplacion, sino que la suya era más elevada que la nuestra, por la cual, como más cercanos á Dios, podían conocer manifiestamente acerca de los efectos divinos y misterios más cosas que nosotros: por consiguiente no tenían esta fe, por la que de tal modo buscasen á Dios ausente, como es buscado por nosotros; pues les estaba más presente por la luz de su sabiduría: por más que no les estuviera de tal modo tan presente como á los bienaventurados por medio de la luz de la gloria (2).

Al 2.^o que en el estado de la primera condicion del hombre ó del ángel, no habia oscuridad de culpa ó de pena; pero sí cierta oscuridad natural en su entendimiento, segun que toda criatura es tiniebla comparada con la inmensidad de la divina luz; y tal oscuridad basta para la razon de la fe.

Al 3.^o que en el estado primitivo no era el oído por el hombre que habla exteriormente, sino por Dios, que inspira in-

(1) Lo que absolutamente parece se ha de entender de las cosas que pertenecen á la fe *per accidens*, y que *per se* pueden

conocerse científicamente.

(2) Pues de otro modo no hubieran podido pecar.

teriormente, como los profetas oían, segun aquello (Ps. 84, 9): *Oír lo que el Señor me hable.*

ARTÍCULO II. — Hay en los demonios fe? (1)

1.º Parece que en los demonios no hay la fe; porque dice San Agustín (lib. de prædest. sanct. c. 5) que «la fe consiste» en la voluntad de los creyentes». Mas la voluntad por la que uno quiere creer en Dios es buena: y no habiendo en los demonios voluntad alguna deliberada buena, segun lo dicho (P. 1.ª C. 64, a. 2 al 5), parece que en los demonios no hay la fe.

2.º La fe es cierto don de la gracia divina, segun aquello (Ephes. 2, 8): *de gracia sois salvos por la fe: porque es un don de Dios.*

Pero los demonios perdieron los dones gratuitos por el pecado, como se dice en la Glosa (ord. Hierm. super oscæ. 3, *ipsi respiciunt ad deos alienos et diligunt viriacia uvarum.* Luego la fe no quedó en los demonios despues del pecado.

3.º La infidelidad parece ser el más grave entre los pecados como dice San Agustín (tract. 89, in Joan) sobre aquello (Joan 15): *si non venissem, et loentus eis non fuisset, peccatum non haberent; nunc autem excusationem non habent de peccato suo.* Pero en algunos hombres hay el pecado de infidelidad. Luego si en los demonios hubiese fe, el pecado de algunos hombres sería más grave que el pecado de los demonios; lo cual parece inconveniente. Luego en los demonios no hay fe.

Por el contrario, dícese (Jac. 2, 19): *Los demonios creen y tiemblan.*

Conclusion. *Existe en los demonios cierta fe forzosa, por la que véense obligados á creer por su natural perspicacia y la evidencia de los milagros, que la doctrina de la Iglesia procede de Dios.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 1, a. 2, y C. 2, a. 1) el entendimiento del creyente asiente á la cosa creida, no porque la vea como ella es en sí, ó por su resolucíon á los primeros principios evi-

(1) En los condenados no puede existir la fe infusa, que es don sobrenatural de Dios, pero sí la fe natural, ya obligada por la evidencia de los milagros, ya adquirida por actos ante-

rientes por sí mismos, sino por el imperio de la voluntad que mueve al entendimiento; y esto puede tener lugar de dos modos: 1.º por el órden segun el cual la voluntad se dirige al bien, y así, el creer es un acto laudable; 2.º porque es convencido el entendimiento á juzgar que deben creerse las cosas que se dicen, aunque no sea convencido por la evidencia de la cosa, como si algun profeta anunciase bajo la palabra de Dios algo futuro y lo probase por algun signo, resucitando un muerto; por esta señal sería convencido el entendimiento del que lo ve, de que es Dios el que manifestamente habla, y creería la cosa predicha, bien que no fuese evidente en sí misma: y por esto no se destruiría la razon de la fe. Debe decirse, pues, que en los fieles de Cristo se alaba la fe considerada del primer modo; segun el cual no se halla en los demonios *sino del segundo; pues ven muchos y claros indicios por los que perciben que la doctrina de la Iglesia proviene de Dios*, aunque no vean las cosas mismas que la Iglesia enseña: v. gr. que Dios es trino y uno y otros misterios semejantes.

Al argumento 1.º dirémos que la fe de los demonios es, en cierto modo, forzada por la evidencia de los signos, y por esto no pertenece á la alabanza de la voluntad de los mismos el creer.

Al 2.º que la fe, que es don de gracia, inclina al hombre á creer, en razon de algun afecto que tiene por el bien, aunque sea informe; por lo cual la fe que hay en los demonios no es don de gracia, sino más bien se ven obligados á creer por la perspicacia de su entendimiento natural.

Al 3.º que desagrada á los demonios el ver que las pruebas de la fe son tan evidentes que les fuerzan á creer; y en nada se disminuye su malicia porque crean.

ARTÍCULO III. — ¿El que no cree un artículo de la fe, puede tener la fe informe de los otros artículos? (2)

1.º Parece que el hereje que no cree en un artículo de la fe, puede tener fe informe respecto de los demas artículos;

riores.

(2) Negativamente responde el Santo Doctor y su sentencia es la más comun contra algunos, como dice Billuart.

porque el entendimiento natural del hereje no es más poderoso que el del católico. Pero el entendimiento del católico necesita ser ayudado del don de la fe para creer cualquier artículo de ella. Luego parece que los herejes no puedan creer algunos artículos de la fe sin el don de la fe informe.

2.º Así como bajo la fe se contienen muchos artículos de la fe, así bajo una ciencia, v. gr. la geometría, se contienen muchas conclusiones. Pero algun hombre puede poseer la ciencia de la geometría acerca de ciertas conclusiones geométricas, ignorando otras. Luego algun hombre puede tener la fe de algunos artículos de ella no creyendo otros.

3.º Así como el hombre obedece á Dios para creer los artículos de la fe, así tambien para cumplir los mandamientos de la ley. Pero el hombre puede ser obediente respecto de algunos mandamientos y no acerca de otros. Luego puede tener fe acerca de algunos artículos y no tenerla respecto de otros.

Por el contrario, así como el pecado mortal es contrario á la caridad, así el no creer en un artículo de la fe, es contrario á la fe. Es así que la caridad no permanece en el hombre despues de un solo pecado mortal; luego ni tampoco la fe despues de no creer en un solo artículo de ella.

Conclusion. *Es imposible que permanezca aún la fe informe en aquel, que no cree un solo artículo de fe aunque confiese que todos los demas son verdaderos.*

Responderémos que en el hereje, que *deja de creer en un artículo de la fe, no permanece la fe, ni formada ni informe*: y la razon es porque la especie de un hábito cualquiera depende de la razon formal del objeto, desapareciendo la cual, no puede permanecer la especie del hábito. Mas el objeto formal de la fe es la verdad primera, segun que se manifiesta en las Sagradas Escrituras y en la doctrina de la Iglesia, que procede de dicha verdad primera. Por consiguiente todo el que no se adhiere como á regla infalible y divina á la doctrina de la Iglesia, que procede de la verdad primera manifestada en las Sagradas Escrituras, no tiene el hábito de la fe; pero posee las cosas que son de fe, si bien de otro modo que

por la fe: como si alguno tiene en su mente alguna conclusion no conociendo el medio de aquella demostracion, es evidente que no tiene la ciencia de ella, sino solamente la opinion. Es notorio tambien que aquel que se adhiere á la doctrina de la Iglesia como á regla infalible, asiente á todas las cosas que la Iglesia enseña, pues de otra manera, si de las cosas que ésta enseña, admite las que quiere y rechaza otras que no quiere, no se adhiere ya á la doctrina de la Iglesia, como á regla infalible, sino á su propia voluntad (1). Y de este modo, es evidente que el hereje, que tenazmente no cree en un artículo de la fe, no está dispuesto á seguir en todos los demas la doctrina de la Iglesia; pero si no lo cree obstinadamente, ya no es hereje, sino estará solamente en el error. Por lo cual es evidente que tal hereje acerca de un artículo no tiene la fe en los demas, sino cierta opinion segun su propia voluntad.

Al argumento 1.º dirémos, que los demas artículos de la fe, en los que no yerra el hereje, no los admite del mismo modo que el fiel, esto es, adhiriéndose en absoluto á la primera verdad: para lo cual necesita el hombre ser ayudado por el hábito de la fe, sino que admite las cosas que son de fe por su propia voluntad y juicio.

Al 2.º que en las diversas conclusiones de una ciencia, hay diversos medios por los que se prueban, de los cuales uno puede ser conocido sin el otro; y por esto, el hombre puede saber ciertas conclusiones de una ciencia, ignorando otras. Pero el fiel se adhiere á todos los artículos de la fe por un solo medio, esto es, por la verdad primera, que nos es propuesta en las Escrituras segun la doctrina de la Iglesia, que posee su verdadera inteligencia. Y por tanto el que se separa de este medio, carece totalmente de la fe.

Al 3.º que los diversos preceptos de la ley pueden referirse ó á diversos motivos próximos, y entónces puede observarse el uno sin el otro, ó á un solo primer motivo, que consiste en obedecer perfectamente á Dios, del cual nos separamos por la transgresion de un solo precepto

(1) Por lo cual dice San Agustín, los que creéis del Evangelio lo que queréis, no creéis lo que queréis, sino que más bien os creéis á vosotros que al Evangelio.

segun aquello (Jac. 2, 10): *El que faltare en un solo punto, se ha hecho culpable de todo.*

ARTÍCULO IV. — La fe puede ser mayor en un individuo que en otro? (1)

1.º Parece que la fe no puede ser mayor en uno que en otro, porque la cantidad del hábito se considera segun los objetos. Pero todo el que tiene fe, cree todas las cosas que á ella pertenecen, puesto que el que falta en una pierde totalmente la fe, segun lo dicho (a. 3). Luego parece que la fe no puede ser mayor en uno que en otro.

2.º Las cosas que estan en lo sumo no reciben más ni ménos. Pero la razon de la fe es lo más elevado, pues para ella se requiere que el hombre se adhiera á la primera verdad sobre todas las cosas. Luego la fe no es susceptible de más ni de ménos.

3.º La fe es en el conocimiento gratuito, lo que el entendimiento de los principios en el conocimiento natural, puesto que los artículos de la fe son los primeros principios del conocimiento gratuito, como resulta de lo dicho (C. 1, a. 7). Pero el entendimiento de los principios es igual en todos los hombres. Luego la fe es igual en todos los fieles.

Por el contrario, donde quiera que se halla pequeño y grande, hállase más y ménos. Pero en la fe se halla lo grande y pequeño; pues dice el Señor á San Pedro (Math. 14, 31): *Hombre de poca fe, por qué dudaste?* y á la mujer (Math. 15, 28): *Mujer, grande es tu fe.* Luego la fe puede ser mayor en uno que en otro.

Conclusion. *Puede haber en uno mayor fe que en otro, no tanto por la mayor certeza y firmeza y fervor de devocion, sino tambien segun que cree explicitamente más cosas que otro.*

Responderémos que segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 52, a. 1 y 2, y C. 112, a. 4) la cantidad del hábito puede considerarse de dos modos: 1.º por el objeto; 2.º segun la participacion del sujeto. Ahora bien, el objeto de la fe puede tambien considerarse de dos modos: segun la ra-

zon formal, y segun las cosas que son propuestas materialmente á nuestra creencia. El objeto formal de la fe es uno solo y simple, esto es, la verdad primera, segun lo dicho (C. 1, a. 1). De consiguiente por este concepto la fe no se diversifica en los creyentes, sino que es una específicamente en todos, segun lo dicho (C. 4, a. 6). Pero las cosas que son propuestas materialmente á nuestra creencia son muchas y pueden ser conocidas más ó ménos explicitamente, y en este sentido, un hombre puede creer explicitamente más cosas que otro.

Por consiguiente *la fe puede ser mayor en uno que en otro, segun la mayor explicacion.* Mas si se considera la fe segun la participacion del sujeto, hay dos cosas que observar; porque el acto de la fe procede ya del entendimiento ya de la voluntad, como se ha dicho (C. 2, a. 1 y 2, y C. 4, a. 2). Luego puede llamarse mayor la fe en alguno de un modo por parte del entendimiento, á causa de la mayor certeza y firmeza; y en otro sentido por la de la voluntad, por la mayor prontitud, devocion y confianza.

Al argumento 1.º dirémos que aquel que pertinazmente no cree algo de las cosas que se contienen en la fe, no tiene el hábito de la fe, que tiene sin embargo aquel que no las cree todas explicitamente, pero que está dispuesto á creerlas todas. Y segun esto, por parte del objeto uno tiene mayor fe que otro, en cuanto cree muchas cosas explicitamente, segun lo dicho.

Al 2.º que es de razon de la fe el que la verdad primera sea preferida á todas; pero no obstante entre los que la prefieren á todas, algunos se someten á ella más cierta y devotamente que otros; y en este concepto la fe es mayor en uno que en otro.

Al 3.º que el entendimiento de los principios es una consecuencia de la naturaleza humana, que existe igualmente en todos; pero la fe lo es del don de la gracia, que es igual en todos segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 112, a. 4). Luego no hay paridad. Y sin embargo, segun la mayor capacidad del entendimiento, uno conoce más ó ménos que otro la verdad de los principios.

(1) El Santo Doctor responde afirmativamente, y esta es la doctrina de la Iglesia, la cual en la collecta de la Dominica XIII post Pentecostem ora: *Da nobis fidei spiri charitatis augmentum.*

CUESTION VI.

Sobre la causa de la fe.

Tratarémos sobre la causa de la fe en los dos artículos siguientes; 1.º La fe ha sido infundida por Dios en el hombre? — 2.º La fe informe es don de Dios?

ARTÍCULO I. — La fe ha sido infundida por Dios en el hombre? (1).

1.º Parece que Dios no haya infundido en el hombre la fe; pues dice San Agustín (De Trin. l. 14, c. 1), que por la ciencia se engendra en nosotros la fe, se nutre, se defiende y se robustece. Pero las cosas que por la ciencia se engendran en nosotros, parece que son más bien adquiridas que infusas. Luego no parece que la fe exista en nosotros por infusion divina.

2.º A lo que el hombre llega por el oído ó por la vista, parece que es adquirido por él. Pero el hombre llega á creer ya viendo los milagros ya oyendo la doctrina de la fe; pues se dice (Joan. 4, 53): *Y entendió entónces el padre que era la misma hora en que Jesús le dijo: Tu hijo vive: y creyó en él y toda su casa*, y (Rom. 10, 17): que la fe proviene de lo que se oye. Luego el hombre tiene la fe como adquirida por él.

3.º Lo que consiste en la voluntad del hombre, lo puede adquirir él mismo. Pero « la fe consiste en la voluntad de los que creen », como dice San Agustín (1. De prædest. sanctorum, c. 5). Luego la fe puede ser adquirida por el hombre.

Por el contrario, dícese (Ephes. 2, 8): *Porque de gracia sois salvados por la fe*

y esto no de vosotros, ne quis gloriètur, porque es un don de Dios.

Conclusion. *La fe es infundida por Dios en el hombre.*

Responderémos, que para que haya fe se requieren dos cosas: 1.ª que se propongan al hombre cosas creíbles; lo cual se requiere para que el hombre crea explícitamente alguna cosa. 2.ª el asentimiento del que cree á las cosas que se le proponen. En cuanto á la primera, es necesario que la fe provenga de Dios. Pues lo que es de fe escede á la razon humana; por lo cual no lo conoce el hombre, si Dios no se lo revela. Sin embargo, á algunos les revela Dios inmediatamente ciertas cosas, como sucedió á los Apóstoles y Profetas; pero á otros se las propone mediante los predicadores que les envía, segun aquello (Rom. 10, 15): *¿y cómo predicarán si no fueren enviados?* En cuanto á la segunda, esto es, en cuanto al asentimiento del hombre á las cosas que son de fe, hay que considerar dos causas: una que induce exteriormente, como el ver un milagro, ó la persuasion del hombre, que induce á la fe, cuyas causas, ni una ni otra, son suficientes; pues algunos de los que ven uno y mismo milagro y oyen una y misma predicacion, unos creen y otros no. Por lo tanto, es conveniente poner otra causa interior que mueva al

(1) En esto erraron los pelagianos y semipelagianos, quienes enseñaban que al ménos el principio de la fe no venia de Dios, sino de nosotros, lo cual condenó el Concilio de Trento (sess. 6, can. 3) diciendo: « Si alguno dijere que el hombre

» sin la inspiracion preveniente del Espíritu Santo y su auxilio puedo creer, esperar, amar ó arrepentirse » segun conviene para que se le confiera la gracia de la justificacion: sea escomulgado.

hombre interiormente á asentir á las cosas que sean de fe. Mas los pelagianos (1) consideraban como causa de esta, el solo libre arbitrio del hombre, y en esto se fundaban al decir que el principio de fe procede de nosotros mismos; es decir de nosotros, en cuanto estamos dispuestos á asentir á todo lo que es de fe; pero la consumacion de ella nos viene de Dios, el cual nos propone lo que debemos creer. Pero esto es falso; porque elevándose el hombre sobre su naturaleza, al asentir á las cosas que son de fe, es preciso que este asentimiento se halle en él por un principio sobrenatural que le mueva interiormente, que es Dios. Por cuya razon la fe, por lo que concierne al asentimiento, que es el principal acto de ella, proviene de Dios que mueve interiormente por medio de la gracia.

Al argumento 1.º dirémos que por la ciencia se engendra la fe y se nutre á modo de persuacion exterior, que es producto de alguna ciencia, pero la principal y propia causa de la fe es lo que interiormente mueve á asentir.

Al 2.º que tambien este razonamiento procede de la causa que propone exteriormente las cosas que son de fe ó que persuade á creerlas por palabra ó por hecho.

Al 3.º que creer consiste en la voluntad de los que creen; pero es preciso que la voluntad del hombre sea preparada por Dios por medio de la gracia para que se eleve á las cosas que son sobrenaturales, como hemos dicho aquí y (C. 2, a. 3).

ARTÍCULO II. — La fe informe es don de Dios? (3).

1.º Parece que la fe informe no es don de Dios, porque se dice (Deuter, 32, 4) que *las obras de Dios son perfectas*. Pero la fe informe es algo imperfecto. Luego no es obra de Dios.

2.º Así como se dice deforme el acto, por carecer de la debida forma, por la misma razon la fe se dice informe, por carecer de la debida forma. Es así que el acto deforme del pecado no proviene de Dios, como se ha dicho (1.º-2.º, C. 79,

a. 2 al 2.º); luego tampoco la fe informe proviene de Dios.

3.º A todo aquel que sana Dios, lo sana totalmente; pues se dice (Joan. 7, 23): *Si recibe el hombre la circuncision en sábado, porque no se quebrante la ley de Moisés, ¿os enseñais contra mí porque sané en sábado á todo un hombre?* Pero por medio de la fe es sanado el hombre de la infidelidad. Luego todo el que recibe de Dios el don de la fe, es sanado á la vez de todos los pecados. Es así que esto no se verifica sino por medio de la fe formada; luego esta sola es don de Dios: y por tanto la fe informe no viene de Dios.

Por el contrario, cierta Glosa (August. in fragm. serm. De quinque panib.) dice (1 Cor. 5, 13) que *la fe sin caridad es don de Dios*. Esta, pues, es informe. Luego la fe informe es don de Dios.

Conclusion. *La fe informe es don de Dios como la fe formada.*

Responderémos que la informidad es cierta privacion. Pero debemos considerar que la privacion, unas veces pertenece á la razon de especie y otras no, sino que sobreviene á la cosa que ya posee la especie propia; como la privacion de la debida armonía de los humores es de razon de la misma especie que la enfermedad; pero la oscuridad no es de la naturaleza de la misma claridad, sino que la sobreviene. Por lo que, al señalar la causa de una cosa cualquiera, entiéndese que se señala su causa, segun que existe en especie propia; por lo tanto, lo que no es causa de privacion, no puede decirse que es causa de la cosa á que pertenece dicha privacion, como existiendo por naturaleza de aquella especie; pues no puede decirse que es causa de la enfermedad lo que no es causa de la alteracion de los humores; sin embargo puede decirse que algo es causa de la claridad, aunque no sea causa de la oscuridad, que no es de la naturaleza de la especie de lo diáfano. La informidad de la fe no pertenece á la razon de su misma especie; porque se llama informe por defecto de cierta forma exterior, como se ha dicho (C. 4, a. 4). Por consiguiente, es causa de la fe infor-

(1) O más espresamente los semipelagianos, porque los pelagianos pensaban igualmente que para las mismas buenas obras bastaba el libre albedrío, y los semipelagianos para sola la fe ó principio de la fe.

(2) El Concilio de Trento (sess. 6, c. 28) confirma la doctrina

de Santo Tomás espuesta en este artículo, con estas palabras: «Si alguno dijere que perdida la gracia por el pecado se pierde siempre y al mismo tiempo la fe, ó que la fe que permanece no es verdadera fe, bien que no sea fe viva, ó que el que tiene fe sin caridad, no es cristiano; sea escomulgado.»

me, lo que es causa de la fe propiamente dicha : esto es Dios, segun lo dicho (a. 1). Luego síguese *que la fe informe es don de Dios*.

Al argumento 1.º dirémos, que la fe informe, aunque no sea perfecta en absoluto con la perfeccion de la virtud, lo es sin embargo con cierta perfeccion que basta para la razon de fe.

Al 2.º que la deformidad del acto es de esencia de la especie del mismo acto, segun que es moral, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 48, a. 1 al 2.º, C. 71, a. 6); pues se llama deforme el acto por la privacion de la forma intrínseca, que es la debida proporcion de las circunstancias del acto. Por lo tanto, no puede decirse que Dios sea la causa del acto deforme, porque no lo es de la deformidad, aunque sea causa del acto considerado como tal. Tambien puede decirse que la deformidad no solo importa la privacion de la debida forma, sino tambien la disposicion contraria; por

lo cual es al acto lo que la falsedad á la fe. Por consiguiente, al modo que el acto deforme no proviene de Dios, así tampoco proviene de él ninguna fe falsa; y como la fe informe proviene de Dios, así tambien los actos que son buenos por su género, aunque no estén formados por la caridad, como sucede muchas veces en los pecadores, provienen de Dios.

Al 3.º que el que recibe de Dios la fe sin caridad, no es sanado del todo de la infidelidad, porque no se remueve la culpa de la infidelidad precedente; pero si *secundum quid* para que desista de tal pecado. Muchas veces sucede que cualquiera desiste de un acto de pecado (aunque por obra de Dios) y sin embargo, no desiste del acto de otro pecado, sugerido por su propia iniquidad. Por esto tambien, Dios da algunas veces al hombre el don de creer, pero no el don de caridad como tambien á algunos se les da el don de profecía sin caridad, ó cosa semejante.

CUESTION VII.

De los efectos de la fe.

Vamos á tratar de los efectos de la fe, acerca de lo cual se ofrecen las dos preguntas siguientes: 1.ª El temor es efecto de la fe? — 2.ª La purificacion del corazon es efecto de la fe?

ARTÍCULO I. — El temor es efecto de la fe? (1)

1.º Parece que el temor no es efecto de la fe; porque el efecto no precede á la causa. Es así que el temor precede á la fe; pues se dice (Eccli. 2, 8): *Los que temeis á Dios, creedle*; luego el temor no es efecto de la fe.

2.º Una misma cosa no es causa de contrarias. Pero el temor y la esperanza san cosas contrarias como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 23, a. 2): mas la fe engendra la esperanza, como se dice en la Glosa (interl. sup. illud.: *Abraham engendró á Isaac*, Matth. 1-2). Luego no es causa del temor.

3.º Lo contrario no es causa de lo contrario. Pero el objeto de la fe es cierto bien que es la primera verdad; al paso que el objeto del temor es el mal (1.ª-2.ª C. 42, a. 1). Mas los actos toman la especie de su objeto, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 18, a. 2). Luego la fe no es causa del temor.

Por el contrario: dicese Jac. 2, 19): *Los demonios creen y tiemblan*.

Conclusion. *El temor servil es efecto de la fe informe y el filial de la formada*.

Responderémos que el temor es cierto movimiento de la potencia apetitiva, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 22, a. 2 y C. 42, a. 1). Pero el principio de todos los movimientos apetitivos es el bien ó el mal aprendido. Luego es preciso que el prin-

(1) Prueba el Santo Doctor que el temor es efecto de la fe, el servil de la fe informe, el filial de la fe formada.

cipio del temor y de todos los movimientos apetitivos sea alguna aprension. Pero por medio de la fe se verifica en nosotros cierta aprension de algunos males penales que se infieren segun el juicio divino; y de esta manera la fe es causa del temor con el que uno teme ser castigado por Dios, cuyo temor es servil. Es tambien causa del temor filial, por el que uno teme separarse de Dios y por el que rehuye compararse á Él, reverenciándole en cuanto por la fe tenemos este juicio de Dios, que es cierto bien inmenso y altísimo del cual es un gravísimo mal separarse, y querer igualarse á el es malo. Pero del primer temor, á saber, *del servil, es causa la fe informe*; y del segundo temor, esto es, *del filial, es causa la fe formada*, que por medio de la caridad, hace que el hombre se adhiera y se someta á Dios.

Al argumento 1.º dirémos que el temor de Dios no puede universalmente preceder á la fe; porque si absolutamente ignoráramos los premios y castigos que ésta nos enseña de ningun modo le temeríamos. Pero, supuesta la fe de algunos artículos de la misma, por ejemplo, la escelencia divina, síguese el temor respetuoso, que más tarde conduce á el hombre á someter su entendimiento á Dios, para creer todo lo que le ha prometido. Por esto se dice en la Escritura: *Y no será vano vuestro galardón.*

Al 2.º que una misma cosa considerada bajo opuestos puntos de vista puede ser causa de cosas contrarias, pero no considerada en sí misma. La fe, pues, engendra la esperanza, segun que nos hace estimar los premios con que Dios retribuye á los justos; pero es causa del temor segun que nos hace apreciar las penas con que quiere castigar á los pecadores.

Al 3.º que el objeto primero y formal de la fe es el bien, que es la verdad primera; pero se proponen á la fe materialmente el creer ciertos males, por ejemplo, que es malo el no someterse á Dios y el separarse de Él, y que los pecadores sufrirán rudos castigos; y, segun esto, la fe puede ser causa del temor.

(1) Esto es, la fe informe escluye la impureza del error, y la formada la impureza del afecto.

ARTÍCULO II.—*La purificacion del corazon es efecto de la fe?*

1.º Parece que la purificacion del corazon no es efecto de la fe: porque la pureza del corazon consiste principalmente en el afecto. Es así que la fe reside en el entendimiento; luego la fe no causa la purificacion del corazon.

2.º Lo que causa la purificacion del corazon, no puede á la vez existir con impureza. Pero la fe puede existir al mismo tiempo con la impureza del pecado, como se ve en los que la tienen informe. Luego no purifica el corazon.

3.º Si la fe purificase de algun modo el corazon humano, con mayor razon purificaría el entendimiento del hombre. Es así que no purifica el entendimiento de la oscuridad, por ser un conocimiento enigmático; luego en manera alguna purifica el corazon.

Por el contrario: San Pedro dice (Act. 15, 9): *Habiendo purificado con la fe sus corazones.*

Conclusion. *La purificacion de los pecados es efecto de la fe.*

Responderémos que la impureza de una cosa cualquiera consiste en que se mezcla con cosas más viles; pues no se dice que la plata es impura por la mezcla con el oro, con la que se vuelve mejor; sino por la mezcla con el plomo ó el estaño. Pero es evidente que la criatura racional es la más noble de todas las criaturas temporales y corporales; y por lo tanto se hace impura sometándose á éstas por el amor; de cuya impureza se purifica por movimiento contrario, esto es, dirigiéndose á lo que está sobre ella que es Dios; en cuyo movimiento el primer principio es la fe; *pues es necesario que el que se llega á Dios crea que hay Dios*, como dice el Apostol (Hebr. 1, 6). Por lo tanto *el primer principio de la purificacion del corazon es la fe* por la que se purifica la impureza del error, cuya fe si se perfecciona por la caridad formada causa la purificacion perfecta (1).

Al argumento 1.º dirémos, que las cosas que están en el entendimiento, son los principios de las que están en el afecto, es decir, en cuanto á que el bien entendido mueve el afecto.

Al 2.º que tambien la fe informe es-

cluye cierta impureza á ella opuesta, á saber, la impureza del error, la cual proviene de que el entendimiento humano se adhiere desordenadamente á las cosas inferiores, como cuando quiere medir las cosas divinas segun la naturaleza de las cosas sensibles. Pero cuando es formada por la caridad, no admite impureza algu-

na, porque dicese (Proverb. 10, 12) *la caridad cubre todas las faltas.*

Al 3.º que la oscuridad de la fe no pertenece á la impureza de la culpa, sino más bien al defecto natural del entendimiento humano, segun el estado de la vida presente.

CUESTION VIII.

Del don del entendimiento.

Tratarémos del don del entendimiento y de la ciencia que corresponden á la virtud de la fe, acerca de lo cual se ofrecen ocho puntos: 1.º El entendimiento es don del Espíritu Santo? — 2.º Puede existir simultáneamente en un mismo sujeto con la fe? — 3.º El entendimiento que es don del Espíritu Santo, es solo especulativo ó tambien práctico? — 4.º Todos los que están en gracia tienen el don del entendimiento? — 5.º Se encuentra este don en algunos sin la gracia? — 6.º Qué relacion hay entre el don de entendimiento con otros dones? — 7.º De lo que corresponde á este don en las bienaventuranzas. — 8.º De lo correspondiente á él en los frutos.

ARTÍCULO I.— El entendimiento es don del Espíritu Santo? (1)

1.º Parece que el entendimiento no es don del Espíritu Santo: porque los dones gratuitos se distinguen de los dones naturales, pues los primeros se sobreañaden á los segundos. Pero el entendimiento es cierto hábito natural en el alma, por el que se conocen los principios naturalmente conocidos, como consta (Ethic. l. 6, c. 6). Luego no debe considerársele como don del Espíritu Santo.

2.º Las criaturas participan de los dones divinos, segun su proporcion y modo, como hace constar San Dionisio (De div. nom. c. 7, lect. 5 y 6). Pero el modo de ser de la naturaleza humana consiste en conocer la verdad, no en absoluto, lo cual pertenece á la esencia del entendimiento; sino discursivamente, y esto es propio de la razon, como demuestra San Dionisio (De div. nom. c. 7, lect. 2). Luego el conocimiento divino que á los hombres les

es dado, más bien debe llamarse don de razon, que don de entendimiento.

3.º En las potencias del alma el entendimiento se divide en oposicion á la voluntad, como consta (De anima, l. 3, test. 48). Pero ningun don del Espíritu Santo se llama voluntad. Luego por lo mismo no debe llamarse don alguno del Espíritu Santo, don de entendimiento.

Por el contrario, Isaías dice (Isai. 11, 2): *y reposará sobre él el espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento.*

Conclusion. *La luz que se da al hombre para conocer ciertas cosas superiores á su razon, se llama don de entendimiento.*

Responderémos, que el nombre de entendimiento implica cierto conocimiento íntimo; pues la palabra *intelligere* puede descomponerse de esta manera *intus legere* que quiere decir leer interiormente. Y esto es notorio para los que consideran la diferencia del entendimiento y del sen-

(1) Entre los siete dones del Espíritu Santo, de que se trata en general (1.º-2.º C. 68), dos corresponden á la fe, á saber:

el don de entendimiento y el de ciencia, de los cuales trata aqui el Santo Doctor.

tido : pues el conocimiento sensitivo tiene por objeto las cualidades sensibles exteriores, mientras que el conocimiento intelectual penetra hasta la esencia de la cosa. El objeto, pues, del entendimiento es la esencia de las cosas (*quod quid est*), como se dice (De an. l. 3, t. 26). Pero hay infinidad de cosas que están ocultas interiormente, las que conviene que el conocimiento del hombre penetre como intrínsecamente : pues bajo los accidentes se oculta la naturaleza de la cosa sustancial ; bajo las palabras los significados de ellas ; bajo las semejanzas y figuras la verdad figurada (pues las cosas inteligibles son en cierta manera interiores respecto de las cosas sensibles, que se sienten exteriormente), y en las causas se ocultan los efectos y viceversa. Así pues, respecto de todas estas puede llamarse entendimiento. Pero comenzando el conocimiento del hombre por el sentido como por lo exterior, es evidente que cuanto más poderosa sea su luz intelectual, tanto más íntimamente puede penetrar (*ad íntima*). Pero la luz natural de nuestro entendimiento es de virtud limitada ; por consiguiente solo puede llegar hasta cierto punto. Luego el hombre necesita de una luz sobrenatural, para penetrar más allá en el conocimiento de ciertas cosas que no puede penetrar por la luz natural ; y esta luz sobrenatural dada al hombre se la llama don de entendimiento.

Al argumento 1.º dirémos que por la luz natural de que nos hallamos dotados solo conocemos ciertos principios generales, que son naturalmente conocidos. Pero como el hombre está destinado á la beatitud sobrenatural, como se ha dicho (C. 2, a. 3 y 1.ª-2.ª, C. 3, a. 8), es necesario que el hombre llegue más á cosas más elevadas, y para esto se requiere el don de entendimiento.

Al 2.º que el discurso de la razón siempre comienza por el entendimiento y termina en él ; raciocinamos, pues, procediendo de ciertas cosas entendidas ; y entónces, el discurso de la razón se perfecciona cuando llegamos á comprender, lo que ántes nos era desconocido. Luego el raciocinar procede de algo entendido con anterioridad. Pero el don de la gracia no procede de la luz de la naturaleza ;

sino que se le sobreañade como perfeccionándole. Por lo tanto esta agregación no se llama razón, sino más bien entendimiento ; porque la luz sobreañadida es respecto de cosas que se nos dan á conocer sobrenaturalmente, como la luz natural á lo que conocemos primordialmente.

Al 3.º que la voluntad indica simplemente movimiento apetitivo sin determinación de excelencia alguna ; pero el entendimiento indica cierta excelencia de conocimiento que penetra hasta lo íntimo ; y por consiguiente el don sobrenatural se denomina con mayor razón por el nombre de entendimiento que por el de voluntad.

ARTÍCULO II. — ¿El don de entendimiento puede existir simultáneamente con la fe ?

1.º Parece que el don del entendimiento no se tiene simultáneamente con la fe. Porque dice San Agustín (Q. l. 83, q. 14) que, «lo que se entiende, está limitado por la comprensión del inteligente». Pero lo que no se cree, no se comprende, según el Apóstol (Philipp. 3, 12) : *no que la haya ya alcanzado ó que sea ya perfecto*. Luego parece que la fe y el entendimiento no pueden existir en un mismo sujeto.

2.º Todo lo que se entiende, es visto por el entendimiento. Pero la fe tiene por objeto las cosas no aparentes, como se ha dicho (C. 1, a. 4, y C. 4, a. 1). Luego la fe no puede existir simultáneamente con el entendimiento en un mismo sujeto.

3.º El entendimiento es más cierto que la ciencia. Es así que no puede haber ciencia y fe sobre una misma cosa, como se ha dicho (C. 1, a. 4 y 5) ; luego mucho ménos el entendimiento y la fe.

Por el contrario. San Gregorio dice (Moral lib. 1, c. 15) ; que «el entendimiento ilustra la mente sobre las cosas oídas. Pero cualquiera que tenga fe puede estar ilustrado mentalmente acerca de las cosas oídas ; por lo que, dicese (Lucæ últ.) : *Entónces les abrió el sentido para que entendiesen las Escrituras*. Luego el entendimiento puede existir simultáneamente con la fe.

Conclusion. *El don de entendimiento puede estar juntamente con la fe, no segun la perfecta inteligencia ó en cuanto á aquellas cosas que per se caen bajo la fe, sino segun un conocimiento imperfecto, ó en cuanto solamente á las que se ordenan á la fe.*

Responderémos, que sobre este punto hay necesidad de hacer dos distinciones: una por parte de la fe, y la otra por parte del entendimiento. Por parte de la fe, deben distinguirse ciertas cosas que son por sí mismas del dominio directo de la fe, las cuales esceden á la razon natural, como por ejemplo, que Dios es trino y uno, y que el Hijo de Dios se encarnó; pero otras son del dominio de la fe, como ordenadas á esta en cierta manera, como sucede con todo lo que se contiene en la Escritura Divina. Pero por parte del entendimiento, debe distinguirse que de dos modos podemos decir que entendemos algunas cosas; 1.º, perfectamente; esto es, cuando llegamos á conocer la esencia de la cosa entendida, y la misma verdad de la proposicion entendida considerada en sí misma, y de este modo las cosas que directamente caen bajo el dominio de la fe, no podemos comprenderlas miétras ésta permanezca; pero otras, ordenadas tambien á la fe, sí pueden ser entendidas de este modo: 2.º, sucede que se entiende alguna cosa imperfectamente, á saber: cuando no se conoce qué es, ó cómo es la esencia misma de la cosa, ó la verdad de la proposicion; mas sin embargo se conoce que las que aparecen esteriormente, no son contrarias á la verdad, esto es en cuanto el hombre entiende que, por las cosas exteriores que ve, no debe separarse de las cosas que son de fe; y segun esto, nada impide que miétras dura la fe, se entiendan tambien las cosas que caen bajo su dominio.

De lo dicho dedúcese la respuesta á los argumentos; pues las tres primeras razones proceden, segun que algo se entiende perfectamente; y la última, del conocimiento de las cosas que se ordenan á la fe.

ARTÍCULO III. — *¿El don de entendimiento es solo especulativo, ó tambien práctico? (1)*

1.º Parece que el entendimiento, que es don del Espíritu Santo, no es práctico, sino solo especulativo. «Pues el entendimiento», segun dice San Gregorio (Moral., l. 1, c. 15), penetra ciertas cosas «más elevadas». Pero las que pertenecen al entendimiento práctico, no son elevadas, sino ínfimas, esto es, singulares, sobre las cuales se realizan los actos. Luego el entendimiento como don, no es entendimiento práctico.

2.º El entendimiento don es algo más digno que el entendimiento virtud intelectual. Pero el entendimiento, que es virtud intelectual, tiene solamente por objeto las cosas necesarias (Ethic., l. 6, c. 6). Luego mucho más el entendimiento don tiene por objeto solamente las cosas necesarias. Pero el entendimiento práctico no tiene por objeto las cosas necesarias, sino las contingentes, que el hombre puede hacer. Luego el entendimiento don no es entendimiento práctico.

3.º El don de entendimiento ilustra la mente, para conocer las cosas que esceden la razon natural. Pero las acciones humanas, que son objeto del entendimiento práctico, no esceden la razon natural, que dirige al hombre en las cosas prácticas, como consta de lo dicho (1.ª-2.ª, C. 58, a. 2, y C. 71, a. 6). Luego el entendimiento que es don, no es entendimiento práctico.

Por el contrario. Dícese (Psal. 110, 10): *Todos los que se ejercitan en él tienen buen entendimiento.*

Conclusion. *El don de entendimiento es simpliciter más especulativo que práctico; y por extension y secundum quid, es práctico.*

Responderémos, que, segun lo dicho (a. 2), el don de entendimiento no solo se refiere á las cosas que primaria y principalmente son objeto de la fe, sino tambien á todas las que á ella se ordenan. Pero las operaciones buenas tienen cierto orden con la fe; pues como dice San Pa-

(1) En este artículo enseña el Doctor Angélico que el don de entendimiento es no solo especulativo, sino tambien práctico; pues no se ordena únicamente á las verdades que *primo*

et per se caen bajo la fe, sino tambien á las cosas operables que se ordenan á la fe.

blo (Gal., 5, 6): *La fe obra por caridad*. Por consiguiente el don de entendimiento se estiende tambien á ciertas cosas prácticas, no en verdad para que verse principalmente acerca de ellas, sino en cuanto regulamos nuestras acciones por las razones eternas; á cuyo exámen y consulta, segun San Agustin (De Trinit., l. 12, c. 7) se aplica la razon superior, que se perfecciona por el don de entendimiento.

Al argumento 1.º dirémos, que las obras humanas consideradas en sí mismas, no tienen grandeza alguna de escelencia; pero segun que se refieren á la regla de la ley eterna y al fin de la beatitud divina, la tienen de tal suerte, que el entendimiento puede versar acerca de ellas.

Al 2.º que á la dignidad del don, que es de entendimiento, pertenece considerar las cosas inteligibles eternas ó necesarias, no solo por lo que en sí son, sino tambien porque son ciertas reglas de los actos humanos; porque cuanto la virtud cognoscitiva se estiende á mayor número de cosas, tanto más noble es.

Al 3.º que la regla de las acciones humanas es la razon humana y la ley eterna, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 71, a. 6). Pero la ley eterna escede á la razon natural. Por lo tanto, el conocimiento de los actos humanos, segun que se regula por la ley eterna, escede la razon natural y necesita de la luz sobrenatural del don del Espíritu Santo.

ARTÍCULO IV.— ¿El don de entendimiento se halla en todos los que poseen la gracia?

1.º Parece que el don de entendimiento no se halla en todos los que poseen la gracia. Pues dice San Gregorio (Moral. l. 2, c. 26), que « el don de entendimiento es dado contra la debilidad de la mente ». Pero muchos que poseen la gracia padecen sin embargo de debilidad de la mente. Luego el don de entendimiento no existe en los que tienen la gracia.

2.º Entre las cosas que pertenecen al conocimiento, sola la fe parece ser necesaria para la salvacion, porque por ella habita Cristo en nuestros corazones, como se dice (Ephes. 3). Pero no todos

los que tienen fe, poseen el don de entendimiento; ántes bien los que creen deben orar, para entender, como dice San Agustin (De Trin. l. 15, c. 27). Luego el don de entendimiento no es necesario para la salvacion; y por tanto no se halla en todos los que tienen la gracia.

3.º Las cosas que son comunes á todos los que poseen la gracia, jamas les son sustraídas. Pero la gracia del entendimiento y de otros dones son sustraídos alguna vez con provecho; pues á veces cuando « el espíritu se enorgullece al entender las cosas sublimes, se emperieza con grave estupidez en las cosas bajas y viles », como dice San Gregorio (Moral, l. 2, c. 26). Luego el don de entendimiento no se halla en todos los que tienen la gracia.

Por el contrario, dícese (Psalm. 81, 5): *no supieron ni entendieron, andan en tinieblas*. Pero ninguno que posea la gracia camina en tinieblas, segun consta (Joan. 8, 12): *el que me sigue, no anda en tinieblas*. Luego ninguno que tenga la gracia, carece del don de entendimiento.

Conclusion. *Así como la caridad se halla en todos los que tienen la gracia santificante, así tambien el don de entendimiento.*

Responderémos, que, en todos los que tienen la gracia, es necesario que exista la rectitud de la voluntad, porque por la gracia se prepara la voluntad del hombre al bien, como dice San Agustin (Retract. l. 1, c. 22, et l. de prædest. sanct. c. 1). Pero la voluntad no puede ordenarse rectamente al bien, sino preexistiendo algun conocimiento de la verdad, porque el objeto de la voluntad es el bien entendido, como se dice (De anima, l. 3.º t. 34 y 49). Mas á la manera que por el don de la caridad el Espíritu Santo ordena la voluntad del hombre, para que se mueva directamente á cierto bien sobrenatural; así tambien por medio del don de entendimiento ilustra la mente del hombre para que conozca cierta verdad sobrenatural á la que es preciso dirigir la voluntad recta. Por consiguiente, así como el don de la caridad existe en todos los que tienen la gracia santificante, así tambien el don de entendimiento.

Al argumento 1.º dirémos, que algunos

que tienen la gracia santificante, pueden padecer de ineptitud acerca de algunas cosas que no son necesarias para la salvacion; pero en las que son de necesidad son instruidos suficientemente por el Espíritu Santo, segun San Juan (1 Joan. 2, 27): *su uncion os enseñe en todas las cosas.*

Al 2.º que, aunque no todos los que tienen la fe, entiendan plenamente las cosas que son de fe, comprenden, sin embargo, que deben creerse y que en manera alguna deben separarse de ellas.

Al 3.º que el don de entendimiento jamás se sustrae á los santos en las cosas que son necesarias para la salvacion; pero á veces se les sustrae acerca de algunas, para que no puedan entenderlas todas con perfeccion y no tengan lugar de enorgullecerse.

ARTÍCULO V. — ¿El don de entendimiento se halla tambien en los que no tienen la gracia santificante?

1.º Parece que el don de entendimiento se encuentra tambien en los que no poseen la gracia santificante: pues San Agustin, al esponder (Psalm. 118): *apeteció mi alma desear tus justificaciones* (conc. 3, y conc. 8), dice: «vuela el entendimiento y perezosamente le sigue» el afecto humano y débil». Pero en todos los que poseen la gracia santificante existe un afecto pronto por causa de la caridad. Luego el don de entendimiento puede existir en los que no tienen la gracia santificante.

2.º Dícese (Dan. 10, 1): *que menester es inteligencia en la vision profética*; y así parece que no existe la profecía sin el don de entendimiento. Pero la profecía puede existir sin la gracia santificante, como consta (Matth. 7, 22) que á los que decían á Nuestro Señor: *en tu nombre profetizamos*, contestaba: *nunca os conocí*. Luego el don de entendimiento puede estar sin la gracia santificante.

3.º El don de entendimiento corresponde á la virtud de la fe, segun se dice (Isaí. 7, 9) y segun otra version (70 Interpr.): *si no lo creyéreis no entenderéis*. Pero la fe puede estar sin la gracia santificante. Luego tambien el don del entendimiento.

Por el contrario, el Señor dice (Joan. 6, 45): *todo aquel que oyó del Padre y aprendió, viene á mí*. Pero por el entendimiento aprendemos ó penetramos lo que hemos oído, como consta segun San Gregorio (Moral. l. 1, c. 15). Luego todo aquel que tiene el don de entendimiento, viene á Cristo; lo cual no sucede sin la gracia santificante. Por consiguiente el don del entendimiento no existe sin la gracia santificante.

Conclusion. *No puede existir el don del entendimiento en el que carezca de la gracia santificante.*

Responderémos, que, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 68, a. 1 et 2), los dones del Espíritu Santo perfeccionan el alma, segun que está bien dispuesta á ser movida por El. Así pues, la luz intelectual de la gracia se considera como don de entendimiento, en cuanto el entendimiento del hombre está bien dispuesto á ser movido por el Espíritu Santo. Pero la consideracion de este movimiento consiste, en que el hombre aprenda la verdad acerca de su fin. Por lo cual en tanto que el entendimiento humano no es movido por el Espíritu Santo para que tenga recto juicio acerca del fin, no consigue el don de entendimiento, por más que por ilustracion del Espíritu Santo conozca otras cosas preliminares (*præambula*). Pero no tiene recta idea del último fin, sino aquel que no yerra acerca de él; ántes por el contrario se adhiere á él firmemente como á lo mejor; lo cual es exclusivo del que tiene la gracia santificante: por esto mismo en las cosas morales el hombre tiene una justa idea de su fin por el hábito de la virtud. *Por consiguiente nadie posee el don del entendimiento sin la gracia santificante.*

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin llama al entendimiento, cierta ilustracion intelectual, la cual sin embargo, no alcanza la razon perfecta de don, hasta tanto que la mente del hombre es conducida á tener una recta apreciacion acerca del fin.

Al 2.º que la inteligencia que es necesaria á la profecía, es cierta ilustracion de la mente acerca de las cosas que se revelan á los Profetas; más no es la ilustracion de la mente acerca de la recta

apreciación del último fin, la que pertenece al don de entendimiento.

Al 3.º que la fe solo implica el asentimiento á las cosas que se proponen; mientras que el entendimiento importa cierta percepción de la verdad, que no puede existir acerca del fin, sino en el que posee la gracia santificante, como se ha dicho. Por consecuencia no hay paridad de razon acerca del entendimiento y la fe.

ARTÍCULO VI. — ¿El don del entendimiento se distingue de los otros dones?

1.º Parece que el don de entendimiento no se distingue de los otros dones; porque las cosas que tienen los mismos contrarios son las mismas. Pero «la necesidad se opone á la sabiduría, el entendimiento á la estupidez, el consejo á la precipitación, la ciencia á la ignorancia», como dice San Gregorio (Moral. l. 2, c. 26). Pero no parece se diferencian la necesidad, la estupidez, la ignorancia y la precipitación. Luego tampoco el entendimiento se distingue de los otros dones.

2.º El entendimiento, considerado como virtud intelectual, difiere de las demas virtudes intelectuales, por serle propio tener por objeto los principios conocidos por sí mismos. Pero el don de entendimiento no es acerca de algunos principios conocidos por sí mismos; porque para las cosas que naturalmente se conocen por sí mismas, es suficiente el hábito natural de los primeros principios; pero respecto á las que son sobrenaturales, basta la fe, porque los artículos de la fe son como primeros principios en el conocimiento sobrenatural, como se ha dicho (C. 1. a. 7). Luego el don del entendimiento no se distingue de los demas dones intelectuales.

3.º Todo conocimiento intelectual es especulativo ó práctico. Pero el don de entendimiento se refiere á ámbos, como se ha dicho (a. 3). Luego no se distingue de los otros dones intelectuales, sino que en sí los encierra á todos.

Por el contrario, todas las cosas que se connumeran entre sí, es preciso que en alguna manera sean distintas unas de otras, porque la distincion es el principio del número. Pero el don de entendimiento está comprendido entre el número de los

otros dones, como se ve (Isaí. 11). Luego el don de entendimiento es distinto de los demas dones.

Conclusión. *El don de entendimiento se distingue de los otros dones del Espíritu Santo.*

Responderémos, que la distincion del don de entendimiento de los otros tres dones, á saber, piedad, fortaleza y temor es manifiesta; porque el don de entendimiento pertenece á la potencia cognoscitiva, al paso que los otros tres pertenecen á la potencia apetitiva. Pero la diferencia de este don intelectual con los otros tres, á saber, sabiduría, ciencia y consejo, que tambien pertenecen á la potencia cognoscitiva, no es tan manifiesta. Algunos empero opinan, que el don de entendimiento se distingue del don de ciencia y de consejo, en que estos dos pertenecen al conocimiento práctico, mientras que el don de entendimiento al especulativo; más del don de sabiduría, que tambien pertenece al conocimiento especulativo, se distingue, en que á la sabiduría pertenece el juicio, pero al entendimiento la capacidad de entender las cosas que se le proponen, ó la penetración íntima de ellas. Y segun ésto, le hemos clasificado entre el número de los dones (1.º-2.º C. 68, a. 4). Pero el don de entendimiento, para el que le profundiza con el mayor cuidado, no solo se refiere á las cosas especulativas, sino tambien prácticas (1), como se ha dicho (a. 3). Del mismo modo tambien el don de ciencia se refiere á ambas cosas, como se dirá más adelante (C. 9, a. 3). Por lo tanto conviene de otra manera proponer esta distincion, pues todos estos cuatro dones se ordenan al conocimiento sobrenatural que en nosotros se establece por medio de la fe: *Luego la fe es por el oido*, como se dice (Rom. 10, 17). Por lo tanto conviene proponer al hombre algunas cosas para que las crea, no como vistas sino como oidas, á las cuales asienta por medio de la fe. La fe, pues, tiene por objeto primario y principal la primera verdad; y secundariamente considerar ciertas cosas acerca de las criaturas, y por último, se extiende tambien á la dirección de las obras humanas,

(1) Con esta diferencia, que primariamente versa acerca de las cosas especulativas y solo secundariamente acerca de las prácticas.

segun que obra por amor, como consta de lo dicho (C. 4, a. 2, al 3.º). Así, pues, acerca de las cosas de fe que se nos proponen para creer, se requieren por nuestra parte dos cosas; la primera el que las penetre y comprenda el entendimiento; (1) y esto pertenece al don de entendimiento: la segunda, conviene que el hombre tenga de ellas juicio recto, para que juzgue que ha de adherirse á estas y separarse de las opuestas. Luego este juicio, en cuanto á las cosas divinas, pertenece al don de sabiduría; en cuanto á las creadas, al don de ciencia; y en cuanto á la aplicacion de las obras singulares, pertenece al don de consejo.

Al argumento 1.º dirémos que la dicha diferencia de los cuatro dones compete manifestamente á la distincion de las cosas que San Gregorio dice les son opuestas.

En efecto, el idiotismo es contrario á la penetracion del espíritu; pues dicese por analogía, que el entendimiento es agudo, cuando puede penetrar hasta lo más profundo de las cosas que se le proponen.

Por consiguiente, la estupidez de la mente es la que impide que esta penetre hasta lo íntimo de las cosas. Llámase necio al hombre porque juzga mal del fin comun de la vida, por cuya razon se opone propiamente á la sabiduría que forma un juicio exacto sobre la causa universal. La ignorancia lleva en sí el defecto de la mente aun acerca de cualesquiera cosas particulares, y por lo tanto se opone á la ciencia por medio de la que el hombre forma un juicio exacto acerca de las causas particulares, á saber, sobre las criaturas. Por último, la precipitacion se opone abiertamente al consejo, por el que el hombre no procede á la accion ántes de la deliberacion de la razon.

Al 2.º que el don de entendimiento tiene por objeto los primeros principios del conocimiento gratuito, de distinta manera, sin embargo, que la fe; porque pertenece á la fe asentir á ellos, y al don de entendimiento el penetrar mentalmente las cosas que se dicen.

Al 3.º que el don de entendimiento

(1) En cuanto á la misma razon de creer, por la que se conocen las cosas creíbles; no *secundum se* ó segun la propia razon como son en sí mismas.

pertenece á uno y otro conocimiento, esto es, al especulativo y al práctico, no en cuanto al juicio, sino en cuanto á la aprension, para que se comprenda lo que se dice.

ARTÍCULO VII. — *¿Corresponde al don de entendimiento la sexta bienaventuranza, á saber: Bienaventurados los limpios de corazon, etc.?*

1.º Parece que no corresponde al don de entendimiento la sexta bienaventuranza, á saber: *Bienaventurados los limpios de corazon, porque ellos mismos verán á Dios*: porque la limpieza del corazon parece que pertenece más al afecto. Pero el don de entendimiento no pertenece al afecto, sino más bien á la potencia intelectual. Luego la predicha bienaventuranza no corresponde al don de entendimiento.

2.º Dicese (Act. 15, 9): *habiendo purificado con la fe sus corazones*. Pero por medio de la purificacion del corazon se adquiere la limpieza de él. Luego la antedicha bienaventuranza más bien pertenece á la virtud de la fe que al don de entendimiento.

3.º Los dones del Espíritu Santo perfeccionan al hombre en la vida presente. Es así que la vision de Dios no pertenece á la vida presente; pues hace bienaventurados, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 3.ª a 8); luego la sexta bienaventuranza, que contiene la vision de Dios, no pertenece al don de entendimiento.

Por el contrario, San Agustín dice (De serm. Dom. in monte l. 1, c. 4): «La sexta operacion del Espíritu Santo, que es entendimiento, conviene á los limpios de corazon, que con ojo purificado pueden ver lo que el ojo no vió».

Conclusion. *Corresponde al don de entendimiento la bienaventuranza por la que se llaman bienaventurados en el Evangelio los limpios de corazon.*

Responderémos, que en la sexta bienaventuranza, como en las otras, se contienen dos cosas: la una á manera del mérito; á saber, la limpieza del corazon; la otra por modo de premio; á saber la vision de Dios, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 69, a. 2 et 4); y ambas cosas pertenecen en algun modo al don de entendimiento.

Hay pues dos clases de limpieza ; una que prepara y dispone á la vision de Dios, la cual es la purificacion del afecto de las pasiones desordenadas ; y esta limpieza del corazon es efecto de las virtudes y dones que pertenecen á la potencia apetitiva. La otra es como completiva respecto de la vision divina : y esta es la limpieza de la mente depurada de imágenes fantásticas y errores ; de manera que todo lo que se nos propone de Dios, no lo entendamos por modo de imágenes corporales fantásticas, ni segun las perversidades heréticas ; y esta pureza la produce el don de entendimiento. Así mismo tambien hay dos modos de ver á Dios ; uno perfecto por el que se ve la esencia ; y otro imperfecto por el que aunque no vemos en Él lo que es, vemos sin embargo, lo que no es, y tanto más perfectamente conocemos á Dios en esta vida ; cuanto más entendemos que escede todo lo que es comprendido por el entendimiento. Una y otra vision de Dios pertenecen al don de entendimiento ; *la primera al don de entendimiento consumado tal como le poseeremos en el cielo ; (1) pero la segunda, al don de entendimiento que comienza, tal como le tenemos en esta vida.*

Por lo dicho es evidente la respuesta á los argumentos ; pues las dos primeras razones proceden de la primera limpieza y la tercera de la vision perfecta de Dios. Pero los dones nos perfeccionan en esta vida en principio y en la otra nos perfeccionarán por completo, segun lo dicho (1.^a-2.^a, C. 69, a. 2).

ARTÍCULO VIII. — En los frutos corresponde la fe al don de entendimiento ?

1.^o Parece que en los frutos no corresponde la fe al don de entendimiento: Porque el entendimiento es fruto de la fe ; pues dicese (Is. 7, 9). *Si no lo creyereis, no lo entenderéis*, y segun otra letra (70 interpr.) *Si no lo creyereis no permaneceréis*. Luego la fe no es fruto del entendimiento.

2.^o Lo anterior no es fruto de lo posterior. Pero la fe parece ser ántes que el

entendimiento, porque la fe es el fundamento de todo el edificio espiritual, como se ha dicho (C. 4, a. 1 y 7). Luego la fe no es fruto de entendimiento.

3.^o Son más los dones que pertenecen al entendimiento que los que pertenecen al apetito. Pero entre los frutos hay uno que solo pertenece al entendimiento, á saber: la fe, y todos los otros al apetito. Luego la fe no parece que corresponde al entendimiento más bien que á la sabiduría, á la ciencia ó al consejo.

Por el contrario. El fin de cada cosa es su fruto. Pero el don de entendimiento parece ordenarse principalmente á la certidumbre de la fe que se coloca en el número de los frutos ; pues dice la Glosa (interl. sup. illud. *fruto pero de spiritu*), ad Gal. 5, «la fe que es fruto, es la certeza de las cosas invisibles.» Luego en los frutos corresponde la fe al don de entendimiento.

Conclusion. *La fe corresponde en esta vida al don de entendimiento, esto es la certeza de la fe, como su fruto ; pero en la otra es el gozo.*

Responderemos, que, segun lo dicho (1.^a-2.^a, C. 70, a. 1), al tratar de los frutos, se llaman frutos del Espíritu las últimas y delectables cosas que se hallan en nosotros por virtud del Espíritu Santo.

Pero lo último y delectable tiene razon de fin, que es el objeto propio de la voluntad. Por lo tanto conviene que lo que existe como último y delectable en la voluntad, sea en cierto modo el fruto de todas las otras cosas que pertenecen á las demas potencias. De consiguiente, segun este género de don ó virtud que perfecciona alguna potencia, pueden considerarse dos clases de frutos ; uno perteneciente á su potencia, y otro casi último que pertenece á la voluntad, y segun esto, debe decirse, que *al don de entendimiento corresponde por el propio fruto, la fe, esto es la certeza de la fe ; pero por el último, le corresponde el gozo que pertenece á la voluntad.*

Al argumento 1.^o dirémos, que el entendimiento es el fruto de la fe, que es virtud. Pero la fe, al llamarse fruto, no

(1) Con estas palabras no quiere significar el Santo Doctor, dice Silvio, que para realizarse la vision beatífica será necesario el don de entendimiento, puesto que se ha dicho (P. 1, C. 12, a. 5) que hasta el *lumen glorie*; sino que el sentido es,

que habiendo sido aquí purificado el entendimiento por aquel don, esta purificacion se perfeccionará en la patria por el *lumen glorie* dado para la vision beatífica.

se entiende así; sino que se entiende por cierta certeza de la fe, á la que llega el hombre por medio del don de entendimiento.

Al 2.º, que la fe no puede universalmente preceder al entendimiento (1), pues el hombre no podría dar su asentimiento por la fe á lo que se le propusiera, si no lo entendiese en cierto modo. Pero la perfeccion del entendimiento es consecuencia de la fe, que es virtud y á esta perfeccion del entendimiento sigue cierta certeza de la fe.

Al 3.º, que el fruto del conocimiento práctico no puede existir en sí mismo, porque tal conocimiento no se adquiere á causa de sí mismo sino de otro; pero el

conocimiento especulativo lleva en sí el fruto, esto es, la certeza de las cosas que tiene por objeto. Por lo tanto, al don de consejo, que solamente pertenece al conocimiento práctico, no corresponde fruto alguno propio; pero á los dones de sabiduría, de entendimiento y de ciencia, que pueden tambien pertenecer al conocimiento especulativo, corresponde solamente un fruto, que es la certeza designada con el nombre de la fe. Muchos frutos se consideran pertenecientes á la parte apetitiva, porque, como se ha dicho, la idéa de fin, que se contiene en el nombre de fruto pertenece más bien á la potencia apetitiva, que á la potencia intelectual.

CUESTION IX.

Del don de ciencia.

Tratarémos del don de ciencia acerca del cual hay que observar: 1.º La ciencia es don? — 2.º Tiene por objeto las cosas divinas? — 3.º Es especulativa ó práctica? — 4.º Qué bienaventuranza le corresponde?

ARTÍCULO I. — La ciencia es un don?

1.º Parece que la ciencia no un es don: porque los dones del Espíritu Santo esceden la facultad natural. Pero la ciencia implica cierto efecto de la razon natural; pues dice el Filósofo (Posteriorum lib. 1, t. 5), que «la demostracion» es el silogismo que produce la ciencia»; luego la ciencia no es don del Espíritu Santo.

2.º Los dones del Espíritu Santo son comunes á todos los santos, como se ha dicho (C. 8, a. 4 y 1.ª-2.ª, C. 68, a. 2 y 6). Pero San Agustin (De Trinit. l. 14, c. 1) dice «que muchos fieles no sobresalen por la ciencia, aunque sí por la fe». Luego la ciencia no es don.

3.º El don es más perfecto que la virtud, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 68, a. 8).

Luego un solo don basta para la perfeccion de una sola virtud. Es así que, á la virtud de la fe corresponde el don de entendimiento como se ha dicho (C. 8, a. 2); luego no le corresponde el don de ciencia, ni aparece á cual otra virtud corresponda; siendo pues los dones las perfecciones de las virtudes, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 68, a. 2 y 8), parece que la ciencia no sea don.

Por el contrario: (Isaías 11) se enumera la ciencia entre los siete dones.

Conclusion. *La ciencia es un don por el que el hombre posee un juicio cierto y recto acerca las cosas divinas, discerniendo las que debe creer de las que no debe creer.*

Responderémos, que la gracia es más perfecta que la naturaleza: por lo cual no falta en las cosas en que el hombre puede ser perfeccionado por la naturaleza. Pero cuando el hombre asiente por medio de la razon natural segun el en-

(1) Por *entendimiento* no entiendo aquí el Santo Doctor el don peculiar del entendimiento, sino que habla en general de la intelccion áun imperfecta.

tendimiento á alguna verdad, se perfecciona de dos maneras acerca de aquella verdad; primeramente porque la entiende y secundariamente porque de ella posee un juicio cierto. Así pues, para que el entendimiento humano asienta perfectamente á la verdad de la fe, se requieren dos cosas, de las cuales una es que perciba exactamente las cosas que se le proponen lo cual pertenece al don de entendimiento, como se ha dicho (C. 8, a. 6). La otra que posea un juicio cierto y recto acerca de ellas, discerniendo las creíbles de las no creíbles y para esto se necesita el don de ciencia.

Al argumento 1.º dirémos que la certeza del conocimiento se encuentra diversamente en las diversas naturalezas, segun la diferente condicion de cada una, pues el hombre consigue un juicio cierto de la verdad por medio del discurso de la razon, y por lo tanto la ciencia humana se adquiere por la razon demostrativa. Pero en Dios existe juicio cierto de la verdad sin discurso alguno, por simple intuicion, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 14, a. 7); y por lo mismo la ciencia divina no es discursiva ni racionadora, sino absoluta y simple; á la cual se asemeja la que se cuenta como don del Espíritu Santo por ser cierta participada semejanza de la misma.

Al 2.º que, con relacion á las cosas que deben creerse puede tenerse dos clases de ciencia: una por la que el hombre sabe lo que debe creer; discerniendo las creíbles de las no creíbles, y segun esto la ciencia es un don y conviene á todos los santos. La otra ciencia que existe con relacion á las cosas de fe, es aquella por la que el hombre no sólo sabe que debe creerse, sino tambien sabe manifestar la fe, é inducir á otros á creer y convencer á sus contradictores; y esta ciencia se cuenta entre las gracias gratuitamente dadas, *gratis-datas*, la cual no á todos es concedida, sino á algunos. Por esto San Agustin, despues de las palabras citadas, añade: « Una cosa es saber solamente » qué debe el hombre creer; y otra también saber, como puede persuadir á los fieles de lo que él cree y defenderlo » contra los impíos ».

Al 3.º que los dones son más perfectos que las virtudes morales é intelectuales;

pero no más que las virtudes teologales; Ahora bien, todos los dones se ordenan á la perfeccion de las virtudes teológicas como á su fin. Por lo tanto, no hay inconveniente en que diversos dones se refieran á una sola virtud teologal.

ARTÍCULO II.— El don de ciencia tiene por objeto las cosas divinas?

1.º Parece que el don de ciencia tiene por objeto las cosas divinas: porque San Agustin dice (De Trinit. l. 14, c. 1) que « por la ciencia se engendra la fe, se nutre y se robustece ». Pero la fe se refiere á las cosas divinas, porque su objeto es la primera verdad, como se ha dicho (C. 1, a. 1). Luego el don de ciencia tiene por objeto tambien las cosas divinas.

2.º El don de ciencia es más digno que la ciencia adquirida. Pero hay alguna ciencia adquirida que se refiere á las cosas divinas, como la metafísica. Luego con mayor razon el don de ciencia tiene por objeto las cosas divinas.

3.º Dícese (Rom. 1, 20): *Las cosas de él invisibles se ven despues de la creacion del mundo, considerándolas por las obras creadas*. Luego si la ciencia tiene por objeto las cosas creadas, parece que tambien tenga por objeto las cosas divinas.

Por el contrario: dice San Agustin (De Trinit. l. 14, c. 1 y l. 12, c. 14): « Que la ciencia de las cosas divinas toma » propiamente el nombre de sabiduría; y » la ciencia de las cosas humanas se llama » propiamente ciencia ».

Conclusion. *El don de ciencia tiene por objeto las cosas humanas, como la sabiduría las cosas divinas, y tambien las criaturas, en cuanto se juzga de ellas por una causa más alta*.

Responderémos, que el juicio cierto de una cosa nos es dado principalmente por su causa: y por lo tanto segun el orden de las causas es preciso que sea el orden de los juicios: pues así como la causa primera es causa (1) de la segunda, así tambien por la causa primera se juzga de la segunda. Pero de la causa primera no puede juzgarse por otra cau-

(1) Ya esté fuera del género y sea la primera absolutamente, lo cual conviene á Dios, ya sea la primera en algun género.

sa, y por lo tanto el juicio que se hace por la causa primera es primario y perfectísimo. En las cosas que existe algo perfectísimo, se apropia el nombre común de género á aquellas que se apartan de lo perfectísimo; pero á lo perfectísimo se adapta otro nombre especial, como se ve en la lógica: porque en el género de las cosas convertibles, lo que significa la esencia de una cosa, recibe el nombre especial de *definición*, y las que no la expresan, conservan el nombre general, esto es, que se llaman por el suyo propio. Luego, puesto que el nombre de ciencia lleva en sí cierta certeza del juicio, como se ha dicho (a. 1), si esta certeza del juicio es producida por causa altísima, tiene un nombre especial, cual es *sabiduría*; pues dicese sabio en un género cualquiera, el que conoció la altísima causa de dicho género por medio de la que puede juzgar de todos; pero se llama sabio en absoluto al que conoció absolutamente la causa más elevada, á saber, Dios. Por consiguiente *el conocimiento de las cosas divinas, se llama sabiduría; y el conocimiento de las cosas humanas se llama ciencia*, como apropiando al juicio que se forma por las causas segundas, el nombre común que encierra certeza del juicio. Por lo cual, entendiendo de este modo el nombre de ciencia, existe un don distinto del don de sabiduría; luego el don de ciencia tiene únicamente por objeto las cosas humanas, ó sólo las cosas creadas.

Al argumento 1.º dirémos, que aunque las cosas de fe sean divinas y eternas, sin embargo, la fe misma es cierta cosa temporal en el ánimo del creyente. Por esto, el saber lo que debe creerse, corresponde al don de ciencia; pero saber las cosas creídas en sí mismas por cierta union á ellas, pertenece al don de sabiduría. De consiguiente el don de sabiduría corresponde más bien á la caridad que une el espíritu del hombre á Dios.

Al 2.º, que aquella razon proviene de tomar la palabra *ciencia* en un sentido general; pero en este sentido no se considera la ciencia como don especial, sino segun que se limita al juicio que se forma por medio de las cosas creadas.

Al 3.º, que, segun se ha dicho (C. 1, a. 1), cualquiera hábito cognoscitivo se

dirige formalmente al medio de conocer algo, pero materialmente, á lo que el medio le hace conocer, y, puesto que lo que es formal es más noble, síguese que las ciencias que provienen de principios matemáticos por las conclusiones que ellas aplican á las cosas naturales, están mejor colocadas entre las matemáticas, como teniendo más analogía con ellas, aunque, con relacion á la materia, convengan más con las naturales; y por esto se dice (Physicorum l. 2, t. 20) que aquellas son más naturales. Por consiguiente, conociendo el hombre á Dios por las cosas creadas, parece que este conocimiento pertenece más bien á la ciencia á la que pertenece formalmente, que á la sabiduría, á la que pertenece materialmente; y por el contrario, cuando juzgamos las cosas divinas por las cosas creadas, más bien pertenece el juicio que de ellas formamos á la sabiduría que á la ciencia.

ARTÍCULO III. — El don de ciencia, es ciencia práctica?

1.º Parece que la ciencia que se considera como don, es ciencia práctica, porque dice San Agustín (De Trinit. l. 12, c. 14), que «la accion por la que hacemos uso de las cosas exteriores, es atribuida á la ciencia». Es así que la ciencia á la que se atribuye la accion es práctica; luego la ciencia que es don, es ciencia práctica.

2.º Dice San Gregorio (Moral. l. 1, c. 15): «Nula es la ciencia, si no posee la utilidad de la piedad; y completamente inútil es la piedad, si carece de la discrecion de la ciencia». Por cuyo testimonio autorizado se desprende que la ciencia dirige la piedad. Es así que esto no puede ser de la competencia de la ciencia especulativa; luégo la ciencia, que es don, no es especulativa, sino práctica.

3.º Nadie sino los justos posee los dones del Espíritu Santo segun lo dicho (C. 8, a. 5). Pero la ciencia especulativa puede ser tambien tenida por los que no son justos, (Jac. 4, 17): *En pecado incurre, el que sabe hacer bien y no lo hace*. Luego la ciencia, que es don, no es especulativa, sino práctica.

Por el contrario: San Gregorio dice

(Moral. l. 1, *ibid*): «La ciencia en su día prepara un festin, porque en el vientre de la mente el ayuno sobrepuja á la ignorancia». Pero la ignorancia no es totalmente destruida sino por una y otra ciencia, á saber, la especulativa y la práctica. Luego la ciencia que es don es especulativa y práctica.

Conclusion. *El don de la ciencia es, no solo especulativo, sino tambien práctico.*

Responderémos, que, segun se ha dicho (C. 8, a. 8), el don de ciencia así como el don de entendimiento se ordenan á la certeza de la fe: esta consiste primera y principalmente en la especulacion, en cuanto se adhiere á la primera verdad. Pero puesto que la verdad primera es tambien el último fin, por el cual obramos, síguese que la fe se estiende á la operacion segun aquello (Galat. 5, 6): *La fe que obra por caridad.* Por consiguiente es preciso que el don de ciencia se refiera primera y principalmente á la especulacion, es decir, en cuanto el hombre sabe lo que debe creer: y secundariamente, se estiende tambien á la operacion, segun que somos dirigidos en nuestra conducta por el conocimiento de las cosas que debemos creer y de las que son su consecuencia.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla del don de ciencia, segun que se estiende á la operacion: pues se le atribuye la accion, pero no sola y primariamente y de este modo dirige tambien la piedad.

Con lo dicho queda contestado el 2.º argumento.

Al 3.º, que, segun lo dicho (C. 8, a. 5), al hablar del don de entendimiento, no todo el que entiende posee este don, sino el que entiende como por hábito de la gracia; de igual manera tambien, con relacion al don de ciencia, debe entenderse, que solo le poseen, los que por infusion de la gracia tienen un juicio recto sobre las cosas que deben creer y hacer, de tal suerte que en nada se separen de la rectitud de la justicia. Esta es la ciencia de los Santos de la que se dice (Sap. 10, 10): *Dios condujo por caminos derechos al justo... y le dió la ciencia de los Santos.*

ARTÍCULO IV. — *¿Corresponde al don de la ciencia la tercera bienaventuranza, á saber: Bienaventurados los que lloran, etc.?*

1.º Parece que no corresponde al don de ciencia la tercera bienaventuranza, á saber: *Bienaventurados los que lloran, porque estos serán consolados.* Pues, así como el mal es causa de la tristeza y del llanto, así tambien el bien es causa de la alegría. Pero por medio de la ciencia se manifiestan más principalmente los bienes que los males, que se conocen por los bienes: «pues lo recto es juez de sí mismo y de lo que no lo es», como se dice (De anima l. 1, t. 85). Luego la predicha bienaventuranza no corresponde convenientemente al don de ciencia.

2.º La consideracion de la verdad es el acto de la ciencia. Pero en la consideracion de la verdad no existe la tristeza, sino más bien el gozo; pues dicese (Sap. 8, 16): *Ni su conversacion tiene amargura, ni tedio su trato, sino alegría y gozo.* Luego la antedicha bienaventuranza no corresponde convenientemente al don de ciencia.

3.º El don de ciencia consiste ántes en la especulacion que en la accion. Pero, segun que consiste en la especulacion, no le corresponde el llanto; «porque el entendimiento especulativo nada dice sobre lo que se debe imitar ó huír», como se dice (De anima, lib. 3, t. 49), ni indica alegría ni tristeza alguna. Luego la predicha bienaventuranza no puede decirse que corresponda convenientemente al don de ciencia.

Por el contrario: San Agustin dice (lib. De sermone Domini in monte, c. 4): «La ciencia conviene á los que lloran, que aprendieron por qué males fueron encadenados, los que apetecieron como bienes».

Conclusion. *Al don de ciencia corresponde la bienaventuranza, por la cual, los que lloran, se llaman bienaventurados.*

Responderémos, que á la ciencia propiamente dicha toca el formar un juicio recto de las criaturas. Pero las criaturas son causa de que el hombre se separe en ocasiones de Dios, (Sap., 14, 11): *Las criaturas se han formado en abominacion... y en lazo á los pies de los necios,*

á saber, los que no las juzgan rectamente, miéntras que opinan existe en ellas el bien perfecto; de donde proviene que al poner en ellas su fin, pecan y pierden el verdadero bien. Este error ó este daño lo reconoce el hombre, por medio del juicio recto acerca de las criaturas, el cual se tiene por el don de ciencia. Por lo tanto, *la bienaventuranza del llanto se dice corresponder al don de ciencia.*

Al argumento 1.º dirémos, que los bienes creados no escitan el gozo espiritual, sino en cuanto se refieren al bien divino, de donde resulta propiamente este gozo. Así pues, corresponden directamente al don de sabiduría cierta paz espiritual y el gozo consiguiente; pero al don de ciencia corresponde primeramente el llanto de los pasados yerros, y consiguientemente el consuelo, cuando el hombre por el recto juicio de la ciencia ordena las criaturas al bien divino. Por esto, en esta bienaventuranza está colocado el llanto por el mérito, y la consolacion

consiguiente por el premio; la que ciertamente comienza en esta vida, y se completa en la futura.

Al 2.º que el hombre se regocija con la consideracion misma de la verdad; pero puede entristecerse algunas veces de la cosa cuya verdad considera, y segun esto el llanto se atribuye á la ciencia.

Al 3.º que á la ciencia, segun que consiste en la especulacion, no corresponde bienaventuranza alguna; porque la bienaventuranza del hombre no consiste en la consideracion de las criaturas, sino en la contemplacion de Dios; pero la felicidad del hombre consiste en cierto modo en el debido uso de las criaturas y en el ordenado afecto hácia ellas; y esto lo digo en cuanto á la felicidad de esta vida. Por consiguiente, á la ciencia no se atribuye bienaventuranza alguna que pertenezca á la contemplacion, sino al entendimiento y la sabiduría, que versan acerca de las cosas divinas.

CUESTION X.

De la infidelidad en general.

Tratarémos ahora de los vicios opuestos á la fe : 1.º, de la infidelidad que se opone á la fe ; 3.º, de la blasfemia, que es contraria á la confesion ; 3.º, de la ignorancia y estupidez, que se oponen á la ciencia y al entendimiento. — En cuanto á la infidelidad debemos examinar : 1.º la infidelidad en general ; 2.º, la heregía ; y 3.º, la apostasia de la fe. Sobre lo 1.º estudiaremos doce puntos : 1.º La infidelidad es pecado? — 2.º En quién existe como en su sujeto? — 3.º Es el más grande de los pecados? — 4.º Toda accion de los infieles es pecado? — 5.º Especies de infidelidad. — 6.º Comparacion de ellas entre sí. — 7.º Se debe disputar con los infieles sobre la fe? — 8.º Se les debe obligar á la fe? — 9.º Se debe comunicar con ellos? — 10. Los infieles pueden presidir á los cristianos? — 11. Se han de tolerar los ritos de los infieles? — 12. Los hijos de los infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres?

ARTÍCULO I. — La infidelidad es pecado?

1.º Parece que la infidelidad no es pecado ; porque todo pecado es contra naturaleza, como lo prueba San Juan Damasceno (Orthod. fid., l. 2, c. 4 et 30). Es así que la infidelidad no parece ser contraria á la naturaleza, pues dice San Agustín (lib. De prædestinatione sanctorum, c. 5), que « el poder tener fe, como » el poder tener caridad, es natural á todos los hombres ; pero tener fe, como » tener caridad, es propio de la gracia de » los fieles », luego el no tener fe, que es propio de infieles, no es contrario á la naturaleza. Por consiguiente, no es pecado.

2.º Ninguno peca en aquello que no puede evitar, porque todo pecado es voluntario. Pero no está en la mano del hombre que evite la infidelidad, que no puede evitar sino poseyendo la fe ; pues dice el Apóstol (Rom., 10, 14) : *¿ Cómo creerán á aquel que no oyeron? ¿ Y cómo oirán sin predicador?* Luego no parece que la infidelidad sea pecado.

3.º Como se ha dicho (1.º-2.º, C. 48, a. 4), hay siete vicios capitales, á los que están reducidos todos los pecados. Pero bajo ninguno de ellos parece que se contiene la infidelidad. Luego la infidelidad no es pecado.

Por el contrario : el vicio es contrario á la virtud. Es así que la fe es una virtud que tiene por contraria la infidelidad ; luego esta es pecado.

Conclusion. La infidelidad tomada negativamente, más bien es castigo que pecado ; pero la infidelidad en sentido contrario por la que alguien repugna la fe, ó la desprecia, es pecado.

Responderémos, que la infidelidad puede considerarse de dos maneras : una como pura negacion, de modo que se diga infiel, por la sola razon de no tener fe ; y otra, se la puede considerar segun que es contraria (1) á la fe, á saber ; por la que alguno repugna el oír la ó la desprecia (Isai. 53) : *¿ Quién ha creído lo que nos ha oído? Y en esto propiamente se consuma la razon de infidelidad ; y segun esto la infidelidad es pecado. Mas si se la considera segun que es pura negacion,*

() La infidelidad contraria tómate aquí latamente, de tal modo que en ella se comprende la infidelidad que se llama privativa y, la que hablando con rigor, se llama contraria. La primera es la carencia de fe en aquel que pudo y debió creer,

pero no quiso, aunque no tenga error alguno positivo en el entendimiento. La segunda es la carencia de fe en el que expresa y formalmente niega alguna proposicion perteneciente á la fe ó afirma un error contrario á tal proposicion.

como en aquellos que nada oyeron de la fe, no tiene razon de pecado, sino más bien de castigo, porque tal ignorancia de las cosas divinas proviene del pecado de nuestros primeros padres. Pero los infieles de este género, son castigados por otros pecados, los cuales no pueden ser perdonados sin la fe, mas no lo son por el pecado de infidelidad (1). Por esto dice el Señor (Joan., 15, 22) : *Si no hubiera venido, ni les hubiera hablado, no tendrían pecado*; cuyo pasaje al explicarlo San Agustín (Tract. 89 in Joan.) dice, que habla de aquel pecado por el que no creyeron en Cristo.

Al argumento 1.º dirémos, que tener fe, no es natural á los hombres; pero sí lo es el que la mente del hombre no repugne el movimiento interior y la predicacion exterior de la verdad. Por consiguiente, segun esto, la infidelidad es contra la naturaleza.

Al 2.º que aquel razonamiento procede de la infidelidad puramente negativa.

Al 3.º que la infidelidad, segun que es pecado, dimana de la soberbia; de la cual resulta que el hombre no quiere someter su entendimiento á las reglas de fe ni al recto parecer de los Santos Padres; por lo cual dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17), que «de la vanagloria proceden las presunciones de las novedades»; aunque puede decirse que así como las virtudes teologales no se reducen á las virtudes cardinales, sino que son anteriores á estas, así tambien los vicios opuestos á las virtudes teologales no se reducen á los vicios capitales.

ARTÍCULO II. — La infidelidad existe en el entendimiento como en su sujeto?

1.º Parece que la infidelidad no existe en el entendimiento como en su sujeto: porque todo pecado reside en la voluntad, como dice San Agustín (lib. De duabus animabus, c. 10 y 11). Pero la infidelidad es cierto pecado, como se ha dicho (a. 1). Luego la infidelidad reside en la voluntad como en su sujeto; no en el entendimiento.

2.º La infidelidad tiene razon de pe-

cado, porque por ella se desprecia la predicacion de la fe. Es así que el desprecio pertenece á la voluntad; luego la infidelidad está en la voluntad.

3.º En conformidad con estas palabras del Apóstol (2 Corinth. 2, *super illud: Satanás se transfigura en ángel de luz*), dice la Glosa (Ord. August. in Enchirid. c. 60), que «si el ángel malo se finge bueno, aunque se le crea como tal, no es error mortal, si hace ó dice lo que conviene á los ángeles buenos». Tal razonamiento parece provenir de la rectitud de la voluntad del que se le adhiere, creyendo que se adhiere á un ángel bueno. Luego todo pecado de infidelidad parece que reside en la voluntad perversa. Luego no está en el entendimiento como en su sujeto.

Por el contrario, los contrarios existen en un mismo sujeto. Es así que la fe á la que es contraria la infidelidad, está en el entendimiento como en su sujeto; luego la infidelidad reside tambien en el entendimiento.

Conclusion. *La infidelidad está en el entendimiento como en su sujeto, y en la voluntad como en su motivo próximo.*

Responderémos, que, segun lo dicho (1.º-2.º, C. 74, a. 1 y 2) se dice que el pecado existe en aquella potencia que es principio del acto del pecado. Pero el acto del pecado puede tener dos clases de principios; uno primero y universal, que impera (*imperat*) todos los actos de los pecados; y este principio es la voluntad, puesto que todo pecado es voluntario. Pero el otro principio del acto del pecado es propio y próximo, el cual produce el acto del pecado; como lo concupiscible es el principio de la gula y de la lujuria; y segun esto se dice que la gula y la lujuria existen en el apetito concupiscible. Mas el disentir, que es acto propio de la infidelidad, es acto del entendimiento, pero movido por la voluntad, como lo es tambien el asentir. Por consiguiente, la infidelidad, así como la fe, *reside en el entendimiento como en su sujeto próximo; y en la voluntad, como en su primer motivo.* Por esta razon se dice que todo pecado reside en la voluntad.

De aquí se colige la respuesta al argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que el desprecio de la

(1) Esta proposicion de Bayo fue condenada por San Pio V y Gregorio XIII: *La infidelidad puramente negativa en aquellos á quienes no ha sido predicado Cristo, es pecado.*

voluntad causa el disentimiento del entendimiento, en el que se consume la razon de infidelidad; así pues la causa de la infidelidad radica en la voluntad; pero la misma infidelidad existe en el entendimiento.

Al 3.º que, el que cree que un ángel malo es bueno, no disiente de lo que es de fe, puesto que, como dice la Glosa (ibid.), «entonces se engañan los sentidos del cuerpo; pero el espíritu no se separa de la verdadera y justa sententia». Pero si alguien se adhiere á Satanás, cuando este comienza á atraerle á lo que es suyo peculiar, esto es, á lo malo y á lo falso, entonces no carece de pecado, como se dice en el mismo lugar.

ARTÍCULO III. — La infidelidad es el mayor de los pecados ?

1.º Parece que la infidelidad no es el mayor de los pecados; pues dice San Agustín (De bapt. l. 4, contra Donatist. c. 20): «no me atrevo á decir si debemos preferir un católico de malas costumbres á un hereje, en cuya vida no encuentran los hombres otra cosa reprehensible que el ser hereje». Es así que el hereje es infiel; luego no debemos decir de un modo absoluto, que la infidelidad es el mayor de los pecados.

2.º Lo que disminuye ó excusa el pecado no parece ser el más grande de los pecados. Pero la infidelidad excusa ó disminuye el pecado; pues dice el Apóstol (1 Timoth. 1, 13): *antes fui blasfemo y perseguidor é injuriador; mas alcancé misericordia de Dios, porque lo hice por ignorancia en la incredulidad*. Luego la infidelidad no es el mayor de los pecados.

3.º Al mayor pecado corresponde mayor castigo (Deuteron. 25, 2): *segun la medida del pecado será la tasa de los azotes*. Pero mayor castigo merecen los fieles que pecan, que los infieles, segun este pasaje del Apóstol (Hebr. 10, 29): *¿Pues de cuanto mayores tormentos creéis que es digno el que holláre al Hijo de Dios, y tuviere por vil, y profanase la sangre del Testamento en que fue santificado?* Luego la infidelidad no es el mayor de los pecados.

Por el contrario, San Agustín, al esponder estas palabras de San Juan (Joan.

15): *si no hubiera venido y les hubiera hablado, no tendrían pecado* (Tract. 89 in Joan.), dice: «con este nombre general se indica un gran pecado. Este pues es el pecado de infidelidad que resume en sí todos los pecados. Luego la infidelidad es el mayor de todos.

Conclusion. *La infidelidad es el mayor de los pecados en la perversidad de las costumbres.*

Responderémos, que todo pecado consiste formalmente en separarnos de Dios, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 71, a. 6; y C. 73, a. 3). Por consiguiente tanto más grave es cualquier pecado, cuanto más se separa el hombre de Dios. Pero el hombre se aparta sobre todo de Dios por la infidelidad; puesto que no tiene conocimiento verdadero de Dios; pero por el falso conocimiento de El no solo no se acerca á El, sino más bien se separa. Tampoco puede ser que conozca á Dios bajo un punto de vista aquel que tiene falsa idéa de El; pues lo que él cree que es Dios, no lo es. Por consiguiente es evidente que *el pecado de infidelidad es el mayor de todos los pecados, que tienen lugar en la perversidad de las costumbres*. Lo contrario sucede con los pecados que se oponen á las otras virtudes teológicas, como se dirá (C. 20, a. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que nada impide que el pecado que es más grave segun su género, sea ménos grave segun algunas circunstancias. Por eso San Agustín no quiso decidirse entre el católico malo y el hereje que no peca de otra manera; porque el pecado del hereje, aunque es más grave por su género, puede sin embargo atenuarse por alguna circunstancia, y por el contrario, el pecado del católico agravarse por otra.

Al 2.º que la infidelidad va acompañada de la ignorancia y se resiste á las cosas que son de fe; y bajo este punto de vista es el pecado más grave; pero por parte de la ignorancia tiene cierta excusa, máxime cuando alguno no peca por malicia, como sucedió al Apóstol.

Al 3.º que el infiel es castigado más severamente por el pecado de infidelidad, que otro pecador por cualquiera otro pecado, atendido el género del pecado; pero por otro pecado, por ejemplo, por adulterio, si se comete por un fiel ó por un in-

fiel, en igualdad de circunstancias, peca más gravemente el fiel que el infiel; ya por el conocimiento de la verdad que le viene de la fe, ya también por los sacramentos que ha recibido á los cuales injuria pecando.

ARTÍCULO IV. — Toda accion del infiel es pecado? (1)

1.º Parece que toda accion de un infiel es pecado; porque á estas palabras del Apóstol (Rom. 14): *Todo lo que no es segun fe, es pecado*, dice la Glosa (ord. ex. lib. Sentent. Prosp. c. 106): « Toda » la vida de los infieles es pecado ». Es así que á la vida de los infieles pertenece todo lo que hacen, luego toda accion del infiel es pecado.

2.º La fe dirige la intencion. Pero no puede existir bien alguno que no proceda de la recta intencion. Luego en los infieles ninguna accion puede ser buena.

3.º Corrompido lo anterior se corrompe lo posterior. Pero el acto de la fe precede á los actos de todas las virtudes. Luego, no habiendo en los infieles el acto de la fe, ningun bien pueden hacer, sino que pecan en todas sus obras.

Por el contrario, dicho está de Cornelio, cuando era todavía infiel (Act. 10), que sus limosnas eran aceptas á los ojos de Dios. Luego no todas las acciones de los infieles son pecados, sino que algunas son buenas.

Conclusion. *No todas las acciones de los infieles son pecados.*

Responderemos, que segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 85, a. 1 y 2), el pecado mortal quita la gracia santificante, pero no corrompe totalmente el bien de naturaleza. Así pues, siendo la infidelidad cierto pecado mortal, los infieles carecen en verdad de la gracia; sin embargo permanece en ellos alguna bondad de naturaleza. Por lo tanto, es evidente que los infieles no pueden hacer las obras buenas que provienen de la gracia, á saber, las meritorias; pero sin embargo pueden obrar de algun modo obras buenas, para las que basta el bien de naturaleza. Por esta razon *no conviene decir que pecan*

en todas sus obras, sino que pecan siempre que ejecutan alguna obra por infidelidad. Pues así como el que tiene fe, puede pecar en una accion que no refiera al fin de la fe, pecando venial y también mortalmente; de igual modo el infiel puede obrar bien en lo que no refiere al fin de la infidelidad (2).

Al argumento 1.º diremos, que aquellas palabras deben entenderse, ó porque la vida de los infieles no puede existir sin pecado, puesto que los pecados sin fe no se quitan, ó porque todo lo que hacen por infidelidad es pecado. De consiguiente en el mismo lugar (non in Glos. sed ex Aug. lib. 4, contra Julian, cap. 3) se añade: « porque todo el que vive y obra infielmente, peca vehementemente ».

Al 2.º que la fe dirige la intencion respecto al fin último sobrenatural; pero también la luz de la razon natural puede dirigir la intencion respecto á algun bien connatural.

Al 3.º que por la infidelidad no se perverte del todo en los infieles la razon natural, hasta el punto de que no subsista en ellos algun conocimiento de lo verdadero, por medio del cual puedan hacer alguna obra del género de las buenas. Sin embargo debe saberse que Cornelio no era infiel; porque de lo contrario, sus obras no hubieran sido aceptas á Dios, á quien sin la fe nadie puede complacer. Sin embargo tenía fe implícita, puesto que aún no se habia promulgado la verdad del Evangelio. Por esta razon le fué enviado San Pedro para instruirle plenamente en la fe.

ARTÍCULO V. — Existen muchas especies de infidelidad?

1.º Parece que no existen muchas clases de infidelidad; porque siendo contrarias la fe y la infidelidad, es preciso que ellas se refieran á una misma cosa. Pero el objeto formal de la fe es la primera verdad, de la que tiene unidad aunque crea muchas cosas materialmente. Luego también el objeto de la infidelidad es la verdad primera. Las cosas que deja de creer el infiel están comprendidas mate-

(1) Es de fe contra Lutero, Calvino, Bayo y Jansenio, que todas las acciones de los infieles no son pecados.

(2) Por eso fué condenada por San Pio V esta proposicion.

Todas las obras de los infieles son pecados y las virtudes de los filósofos son vicios.

rialmente en su infidelidad. Pero la diferencia específica no se considera según los principios materiales, sino según los principios formales. Luego no existen diferentes especies de infidelidad, según la diversidad de aquellas cosas en que los infieles yerran.

2.º De infinitos modos puede uno desviarse de la verdad de la fe. Si pues, según las diversidades de los errores, se distinguen diferentes especies de infidelidad, parece seguirse que existen infinitas clases de infidelidad, y por lo tanto tales especies no se deben tener en cuenta.

3.º En diversas especies no se encuentra lo mismo. Pero acaece que alguno es infiel porque yerra acerca de cosas diversas; luego la diversidad de los errores no constituye diversas especies de infidelidad, y por tanto no existen muchas especies de infidelidad.

Por el contrario, á cada una de las virtudes se oponen muchas especies de vicios. « Lo bueno acaece de un solo » modo, pero lo malo de muchos», como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, P. 4, l. 22), y el Filósofo (Eth. l. 2, c. 6). Pero la fe es una virtud. Luego á ella se oponen muchas especies de infidelidad.

Conclusion. *Hay muchas y determinadas especies de infidelidad consideradas por comparación á la fe, y muchas indeterminadas según que existe en muchos individuos.*

Responderemos que toda virtud consiste en adaptarse á alguna regla del conocimiento ú operacion humana, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 55, a. 3 y 4, y C. 64 a. 1). Pero el modo de acomodarse á una regla acerca de una sola materia, se verifica de una manera; mas desviarse de la regla tiene lugar de muchos modos, y por lo tanto á una sola virtud se oponen muchos vicios. La diversidad de los vicios que á cada virtud se oponen, puede considerarse de dos maneras: 1.ª según la diversa relacion á la virtud; y según esto, existen ciertas clases determinadas de vicios que se oponen á la virtud; así á la virtud moral se opone un vicio por exceso á la virtud y otro vicio por defecto de la virtud. Por la 2.ª puede considerarse la diversidad de los vicios opuestos á una virtud, según la corrupcion de las diferentes cosas que se requieren para la vir-

tud; y en este concepto, á una virtud, por ejemplo, á la templanza ó á la fortaleza, se oponen infinitos vicios, porque sucede muchas veces que las diferentes circunstancias de la virtud se corrompen por separarse de la regla de esta. Por esto los pitagóricos establecen que el mal es infinito. Así, pues, debemos decir que si se considera la infidelidad por comparación á la fe, *existen diversas clases de infidelidad y determinadas en número.* Consistiendo, pues, el pecado de infidelidad en resistirse á la fe, esto puede tener lugar de dos maneras: porque ó se resiste á la fe, aún no recibida, y tal infidelidad es propia de los paganos ó gentiles, ó se rechaza la fe cristiana recibida, y esto ó en figura, y tal es la infidelidad de los judíos, ó en la misma manifestacion de la verdad, y tal infidelidad es propia de los herejes. Por lo tanto, en general pueden asignarse las tres predichas clases de infidelidad. Pero si se distinguen las especies de infidelidad según el error en las cosas que atañen á la fe, en este caso no existen determinadas especies de infidelidad; pues pueden multiplicarse los errores hasta lo infinito, como hace ver San Agustin (Lib. de hæresibus, circa fin).

Al argumento 1.º dirémos que la razon formal de un pecado puede considerarse de dos maneras: 1.ª según la intencion del que peca, y según esto, aquello á que se convierte el que peca es el objeto formal del pecado y por esto se diversifican sus especies; 2.ª por la naturaleza del mal, y así aquel bien del que se separa es el objeto formal del pecado; pero por esta parte el pecado no tiene especie, ántes bien es una privacion. Así, pues, debe decirse que el objeto de la infidelidad es la verdad primera, de la que se separa; pero que su objeto formal, como al que se convierte, es la falsa opinion que sigue, y por esto se diversifican sus especies; por consiguiente, como la caridad, que se adhiere al sumo bien es una, hay empero diversos vicios opuestos á ella, que por conversion á los diversos bienes temporales, se separan del Unico sumo bien, y ademas, según las diversas relaciones desordenadas respecto á Dios; así tambien la fe es una virtud, porque se adhiere á la única verdad primera, pero

son muchas las clases de infidelidad, por seguir los in fieles diversos falsos pareceres.

Al 2.º que aquella objecion procede de la distincion de las especies de infidelidad segun las diferentes cosas en que se yerra.

Al 3.º que así como la fe es una porque cree muchas cosas con relacion á una sola, así la infidelidad puede ser una aunque yerre en muchas cosas tambien, en cuanto todas se ordenan á una sola. Nada impide, sin embargo, que el hombre yerre en las diversas especies de infidelidad, así como tambien puede un hombre hallarse sujeto á diversos vicios y diversas enfermedades corporales.

ARTÍCULO VI. — ¿La infidelidad de los gentiles ó paganos es más grave que las demas?

1.º Parece que la infidelidad de los gentiles y paganos es más grave que las demas, porque así como la enfermedad corporal es tanto más grave cuanto más contraría á la salud de un miembro más principal, así tambien el pecado parece ser tanto más grave cuanto contraría más á lo que es más principal en la virtud. Es así que lo más principal en la fe es la creencia en la unidad divina, de la que carecen los gentiles, que creen en infinidad de Dóses; luego la infidelidad de estos es la más grave.

2.º Entre los herejes tanto más detestable es la herejía de algunos, cuanto en más y en cosas más principales contradicen á la verdad de la fe; así, pues, la herejía de Arrio, que separó la divinidad, fue más detestable que la de Nestorio que separó la humanidad de Cristo de la persona del Hijo de Dios. Pero los gentiles se separan de la fe en mayor número de cosas y más principales que los judíos y herejes, porque no creen absolutamente en nada; luego la infidelidad de estos es la más grave.

3.º Todo bien es diminutivo del mal. Es así que en los judíos existe algun bien, pues confiesan que el antiguo Testamento proviene de Dios, así como tambien en los herejes, porque veneran el nuevo Testamento; luego pecan ménos que los gentiles, que detestan uno y otro Testamento.

Por el contrario, dícese (2 Pet. 2, 21): *Porque mejor les era no haber conocido el camino de la justicia, que despues del conocimiento volver las espaldas á aquel mandamiento santo que les fué dado.* Es así que los gentiles no conocieron el camino de la justicia, al paso que los judíos y herejes lo conocieron de algun modo, y que unos y otros que lo conocían en alguna manera lo abandonaron; luego el pecado de estos es más grave.

Conclusion. *La infidelidad de los judíos, es pecado más grave que la de los paganos, y la de los herejes es mayor que la de los paganos y judíos.*

Responderémos, que en la infidelidad, como se ha dicho (a. 5), pueden considerarse dos cosas; de las cuales una es, la comparacion de esta á la fe; y bajo este punto de vista peca más gravemente contra la fe el que resiste á la fe, que ha recibido, que el que resiste á la fe que aún no ha recibido; del mismo modo falta más gravemente el que no cumple lo que prometió, que el que no cumple lo que jamás ha prometido. Segun esto, la *infidelidad de los herejes, que profesan la fe del Evangelio y la resisten corrompiéndola, es pecado más grave que el de los judíos que jamás admitieron la fe del Evangelio.* Pero puesto que admitieron la figura de ella en la antigua ley, la que alteran interpretándola mal; por esto tambien la infidelidad de estos *es pecado más grave que la infidelidad de los gentiles, que en manera alguna recibieron la fe del Evangelio.* La segunda de las cosas que hay que considerar en la infidelidad, es la corrupcion de aquellas que pertenecen á la fe. Segun esto, errando en más cosas los gentiles que los judíos, y los judíos que los herejes, es más grave la infidelidad de los gentiles, que la de los judíos, y la de los judíos que la de los herejes, á no ser que exista la de algunos, por ejemplo, los maniqueos, porque tambien en las cosas creibles, yerran más que los gentiles. Sin embargo, la primera de estas dos gravedades escede á la segunda en cuanto á la razon de culpa; porque la infidelidad tiene razon de culpa, segun lo dicho (a. 1), más bien por resistir á la fe, que por no poseer lo que es de fe; mas esto parece, como se ha dicho (ibid.) pertenecer más á la razon

de la pena. Por consiguiente absolutamente hablando, la infidelidad de los herejes es malísima.

Con lo dicho es evidente la contestación á los argumentos.

ARTÍCULO VII. — Debe discutirse públicamente con los infieles ? (1)

1.º Parece que no debe discutirse públicamente con los infieles. Pues dice el Apóstol (2 Tim. 2, 14): *huye de contiendas de palabras que para nada aprovechan sino para trastornar á los que las oyen*. Es así que no puede discutirse públicamente con los infieles sin una disputa de palabras; luego no debe disputarse públicamente con los infieles.

2.º La ley de Marciano Augusto confirmada por los cánones (*tit. De sum. Trin. et fide cath. lib. 1, Cod. cap. NEMO*) dice así: « se injuria á juicio del sí- » nodo (2) religiosísimo, si alguien se » obstina en revolver y disputar públicamente lo que ya ántes ha sido debatido » y dispuesto con rectitud ». Pero todas las cosas que pertenecen á la fe, han sido determinadas por los sagrados concilios. Luego peca gravemente injuriando á los sínodos, si alguno presume disputar públicamente sobre las cosas que son de fe.

3.º La disputa se resuelve por algunos argumentos. Pero el argumento es la razón de una cosa dudosa que hace fe; y las cosas que son de fe, al ser ciertísimas, no pueden ser objeto de duda. Luego acerca de las cosas que son de fe, no debe discutirse públicamente.

Por el contrario, dicese (act. 9, 22): *Saulo mucho más se esforzaba y confundía á los judíos; y porque hablaba á los gentiles y disputaba con los griegos*.

Conclusion. [1] *Disputar pública ó privadamente sobre las cosas de fe con peligro de la fe de los sencillos es pecado* [2]: *disputar sobre la fe para ejercicio ó para confutar los errores es una cosa laudable si no se teme el peligro dicho*.

Responderémos, que en la discusión

sobre la fe hay que considerar dos cosas; una por parte del que disputa, y otra por parte de los que oyen. Por parte del que disputa se debe considerar la intención; porque si lo hace como dudando de la fe, y sin tener por cierto lo que ella enseña, pero cuidando de probar los argumentos, está muy fuera de duda que peca como receloso en la fe é infiel. Mas si alguien disputa sobre la fe *para combatir errores, ó para ejercitarse, es laudable*. Por parte de los oyentes, debe considerarse, si los que oyen la disputa son instruidos y firmes en la fe ó sencillos y vacilantes en ella. Ciertamente en presencia de los sabios arraigados en la fe no es peligroso disputar sobre ella. Pero acerca de los sencillos se debe distinguir: porque ó son solicitados y probados por los infieles, por ejemplo, los judíos, herejes ó paganos que se esfuerzan en corromper en ellos la fe ó no son absolutamente solicitados sobre esto, como en los países en que no hay infieles. En el primer caso es necesario disputar públicamente sobre la fe, con tal que se hallen algunos útiles é idóneos que pueden refutar los errores; por esto se afirmarán más de la fe los sencillos y se quitará á los infieles el poder engañarles; y el mismo silencio de los que deberían resistir á los que pervertiesen la verdad de la fe, sería una confirmación del error. Por lo cual, dice San Gregorio (Pastoral. lib. 2, cap. 4) « como la locución incauta conduce al error, del mismo modo el silencio indiscreto deja en el error á los que podían ser instruidos. *En el segundo caso es peligroso disputar sobre la fe en presencia de los sencillos, cuya fe es más firme porque nada diferente oyen de lo que creen*. Por esto no les conviene oír las palabras de los infieles que disputan contra la fe (3).

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol no prohíbe en absoluto la discusión, sino la desordenada, que más se produce por la controversia de las palabras que por la firmeza de las sentencias.

Al 2.º que aquella ley prohíbe la dis-

(1) Este género de discusión fué prohibido á los seglares por Alejandro IV. *Mandamos que á ninguna persona seglar sea permitido disputar pública ó privadamente sobre la fe católica, y el que hiciere lo contrario sea excomulgado*. Cayetano exceptúa únicamente los casos de necesidad ó grande utilidad.

(2) El sínodo de Calcedonia, al que asistió Marciano.

(3) De aquí concluye Silvio que disputar con los herejes es por lo comun inútil y peligroso, y que por lo tanto rara vez conviene.

discusion pública sobre la fe que procede de la duda de esta ; pero no la que tiene por objeto la conservacion de la fe.

Al 3.º que no se debe disputar sobre las cosas que son de fe como dudando de ellas, sino por la verdad que se debe manifestar y los errores que se deben combatir. Conviene pues para confirmacion de la fe disputar alguna vez con los infieles ; unas veces defendiéndola, segun San Pedro (1 *Petri*. 3, 15) ; *aparejados siempre para responder á todo el que os demandare razon de aquella esperanza y fe que hay en vosotros* ; otras para convencer á los que yerran, segun el Apóstol (*Tit.* 1, 9) : *Para que pueda exhortar segun sana doctrina y convencer á los que contradicen.*

ARTÍCULO VIII.— Los infieles deben ser compelidos á la fe ?

1.º Parece que los infieles en manera alguna deben ser compelidos á la fe ; pues dicese (Matt. 13), que los siervos de cierto padre de familias en cuyo campo estaba sembrada la cizaña, le preguntaron, *¿quieres que vayamos y la cojamos ?* Y él les respondió. *No ; no sea que cogiendo la cizaña arranqueis tambien con ella el trigo ; de donde San Crisóstomo dice (hom. 47 in Matth.) : « el Señor habla así prohibiendo que se mate » á los herejes. Pues no conviene matar » á los herejes ; porque si los matáreis, » es necesario destruir al mismo tiempo » muchos santos ». Luego por igual motivo parece que no se debe obligar á los infieles á la fe.*

2.º (In Decr. dist. 45, c. 5, et in conc. Tolet. 4, can. 57) dicese así : « el Santo » Sínodo dispone acerca de los judíos, » que en lo sucesivo á ninguno se le obligue á la fe ». Luego por la misma razon no debe obligarse á los infieles á la fe.

3.º San Agustin dice (tract. 26 in Joan.) que « el hombre puede las demas » cosas sin quererlo, pero no puede creer, » si no quiere ». Es así que la voluntad no puede ser obligada, luego parece que tampoco á los infieles debe obligárseles á la fe.

(1) Esto lo declara el Concilio de Trento por estas palabras : *La Iglesia no ejerce jurisdiccion sobre las personas que no*

4.º (Ezech. 18, 32) dicese en nombre de Dios : *no quiero la muerte del pecador*. Es así que debemos ajustar nuestra voluntad á la divina, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 19, a. 9 y 10), luego tampoco debemos querer que se mate á los infieles.

Por el contrario, dicese (Luc. 14, 23) ; *sal á los caminos y á los cercados ; y fuérzalos á entrar, para que se llene mi casa*. Es así que los hombres en la casa de Dios, esto es, en la Santa Iglesia, entran por la fe, luego deben ser compelidos algunos á la fe.

Conclusion. [1] *Los infieles que nunca admitieron la fe, como los judíos y gentiles de ningun modo se les ha de compeler á la fe* [2], *los infieles, esto es, los herejes y apóstatas deben ser obligados á que cumplan lo que prometieron.*

Responderémos, que hay ciertos infieles que jamas recibieron la fe, como los gentiles y judíos ; y *estos tales en manera alguna deben ser compelidos para que la crean* (1), puesto que el creer es de la voluntad ; sin embargo, los fieles deben obligarles, si tienen facultad para ello, á que no impidan la fe, ya con las blasfemias, ya por malas persuasiones y manifiestas persecuciones. Por esto los fieles de Cristo mueven guerra con frecuencia á los infieles, no para obligarles á creer, puesto que si los venciesen y tuviesen por prisioneros les dejarían en libertad de creer ó no ; sino para obligarlos á que no impidan la fe de Cristo. Mas hay infieles que en algun tiempo recibieron la fe y la profesan, como los herejes y todos los apóstatas ; á *estos se les debe compeler tambien corporalmente á que cumplan lo que prometieron y tengan lo que una vez recibieron.*

Al argumento 1.º dirémos, que por aquel pasaje, entendieron algunos, que estaba prohibida, no la excomunion de los herejes, sino la muerte de estos, como se ve por las palabras de San Crisóstomo. San Agustin dice á Vicente hablando de sí mismo (epíst. 143, olim. 48) : « Al principio creí que á nadie se debía obligar á la unidad de Cristo, porque esto debía hacerse por la palabra y combatir por la discusion. Pero los hechos me han

hayan entrado ántes en ella por la puerta del bautismo *sess. 14, cap. 2).*

obligado á mudar de parecer; porque el terror de las leyes fué tan útil, que muchos decian: gracias sean dadas al Señor que rompió nuestras ligaduras.» Luego de qué manera debe entenderse lo que el Señor dice: *Dejad crecer lo uno y lo otro hasta la siega*, aparece por lo que sigue: *No sea que cogiendo la cizaña, arranqueis tambien con ella el trigo*. De donde es evidente, como lo dice San Agustin contra Parme. (lib. 3, c. 2), cuando no existe este temor, esto es, cuando un crimen de cualquiera es tan conocido de todos y aparece tan abominable, que no tiene defensor alguno ó los tiene tales, que no pueda por ellos ocurrir un cisma, no huelgue la severidad de la disciplina.

Al 2.º, que los judios, si de ninguna manera recibieron la fe, en manera alguna se les debe obligar á ella, pero si la recibieron, conviene que se les obligue á conservarla por necesidad, como se dice en el mismo capítulo.

Al 3.º, que, al modo que hacer voto, es propio de la voluntad, pero el cumplirlo, de la necesidad; asi tambien el recibir la fe es propio de la voluntad, pero el conservarla, una vez recibida, es de necesidad. Por consiguiente se debe compeler á los herejes á que conserven la fe; pues San Agustin dirigiéndose al Conde Bonifacio (ep. 185, olim. 50) dice: «¿De dónde viene el haberse acostumbrado á decir en alta voz, que el creer ó no creer, es libre? ¿á quién violentó Cristo? Aprendan en San Pablo, que al principio perseguía á Cristo y despues predicaba su doctrina».

Al 4.º, que, como en la misma carta dice San Agustin, «ninguno de nosotros quiso que pereciese hereje alguno.» Pero de distinta manera la casa de David no mereció tener paz hasta que su hijo Absalon pereció en la guerra que contra él sostenía. Asi la Iglesia católica, si por la perdicion de algunos se atrae á los demas, su corazon maternal queda consolado con pensar en la salvacion de tantos pueblos.

ARTÍCULO IX. — Se puede comunicar con los infieles?

1.º Parece que se puede comunicar con los infieles; pues dice el Apóstol (1. Cor. 10, 27): *Si alguno de los infieles*

os convida, y quereis ir, comed de todo lo que os pongan delante; y San Juan Crisóstomo dice (hom. 25 super epist. ad Hebr): «Si quereis ir á la mesa de los paganos, os lo permitimos sin prohibicion alguna». Es así que asistir á comer con alguno, es comunicar con él; luego es licito comunicar con los infieles.

2.º Dice el Apóstol (1. Cor. 5, 12): *¿Qué me va á mí en juzgar de aquellos que están fuera?* Pero los infieles están fuera. Luego no estando prohibido á los fieles por el juicio de la Iglesia el comunicarse con algunos de ellos, parece que no debe prohibirse á los fieles comunicar con los infieles.

3.º El Señor no puede valerse del siervo, sino comunicando con el, al ménos de palabra, porque el Señor dirige al siervo por mandato. Es así que los cristianos pueden tener siervos infieles, judios, paganos ó sarracenos; luego pueden comunicar lícitamente con ellos.

Por el contrario. Dícese (Deuter. 7-2): *No harás alianza con ellas, ni tendrás compasion de ellas, ni contrarás matrimonio con ellos*; y sobre lo que se dice (Levit. 15). *La mujer que padece flujo de sangre, etc.*, añade la Glosa: «De tal manera conviene abstenerse de la idolatría que no toquemos ni á los idólatras ni á los discípulos de estos, ni tengamos comunicacion con ellos».

Conclusion. *Los fieles pueden comunicar con los infieles, judios y paganos que nunca recibieron la fe, con tal que no haya peligro en esta comunicacion, más no lo pueden de igual manera con los herejes ó apóstatas.*

Responderémos, que á los fieles les está prohibida la comunicacion con alguna persona por dos razones: 1.ª, para castigo de aquel á quien le está prohibida la relacion con los fieles; y 2.ª, para cautela de aquellos á quienes se prohíbe comunicar con otros. Una y otra causa puede colegirse de las palabras del Apóstol (1. Cor. 5). Porque despues que profirió la sentencia de excomunion, añadió en su apoyo: *¿No sabéis que un poco de levadura corrompe toda la masa?* A continuacion aduce la razon del castigo que resulta, segun el juicio formado por la Iglesia, cuando dice: *¿Por ventura no juzgáis vosotros de aquellos que están*

dentro? Luego por el primer modo *no prohíbe la Iglesia la comunicacion con los infieles, que en manera alguna recibieron la fe cristiana, á saber, los paganos ó judíos*, porque no la pertenece juzgar de estos de un modo espiritual, sino temporal, en el caso en que viviendo con los cristianos cometan alguna culpa y son castigados por los fieles temporalmente: Pero en este sentido, esto es, en castigo, la Iglesia prohíbe á los fieles la comunicacion con aquellos infieles que se desvían de la fe que han recibido ya corrompiéndola, como los herejes, ya tambien separándose de ella totalmente, como los apóstatas; pues contra unos y otros profiere la Iglesia sentencia de excomunion. En cuanto al segundo modo, parece se debe distinguir, segun las diversas condiciones de las personas, los negocios y los tiempos. Pues si hubiere algunos tan firmes en la fe, que de sus relaciones con los infieles se pueda esperar más bien la conversion de estos que la separacion de ella por parte de los fieles, *no debe prohibírseles comunicar con los infieles, que no recibieron la fe, á saber, los paganos y judíos*, máxime si la necesidad es apremiante. Pero si fuesen sencillos y débiles en la fe, de modo que pueda temerse por su ruina, *debe prohibírseles comunicar con los infieles; y sobre todo el tener con ellos gran familiaridad ó relaciones sin necesidad.*

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que la Iglesia no tiene jurisdiccion sobre los infieles para imponerles penas espirituales; la tiene, sin embargo, sobre algunos infieles para imponerles castigos temporales; á esto se debe el que la Iglesia en algunas ocasiones y por culpas especiales, priva á algunos infieles de la comunicacion con los fieles.

Al 3.º, que es más probable que un siervo, que está bajo las órdenes de un señor creyente, se convierta á la religion del amo, que al contrario; por consiguiente, no está prohibido que los fieles tengan sirvientes infieles; más si la comunicacion con tales sirvientes fuera un peligro para el amo, deberá despedirle, segun aquel mandato del Señor (*Matth.* 18, 8): *Si tu mano ó tu pié te escandaliza, córtale y échale de tí.*

Al argumento (Por el contrario) responderémos, que el Señor ordenó esto sobre aquellas naciones en cuyo territorio habían de entrar los judíos que eran inclinados á la idolatría; y por consiguiente era de temer el que prescindiesen de la fe por la continua comunicacion con ellos; por esto añade en el mismo lugar: *Porque seducirán á vuestros hijos y les impedirán que me sigan.*

ARTÍCULO X. — Los infieles pueden tener prelacion ó dominio sobre los fieles?

1.º Parece que los infieles pueden tener prelacion ó dominio sobre los fieles; porque dice el Apóstol (1 Tim. 6, 1): *Todos los siervos que están bajo de yugo, estimen á sus señores por dignos de toda honra*; y que esto lo dice acerca de los infieles, consta por lo que se añade: *Y los que tienen señores fieles, no los tengan en poco.* Y San Pedro dice (1 Pet. 2, 18): *Siervos, sed obedientes á los señores con todo temor, no tan solamente á los buenos, y moderados, sino aún á los de recia condicion.* Pero los Apóstoles no hubieran dado estos preceptos, si los infieles no pudieran presidir á los fieles. Luégo parece que los infieles pueden mandar sobre los fieles.

2.º Todos los individuos de la familia de algun príncipe, le están sometidos. Pero hay algunos fieles de familia de príncipes infieles: por lo cual se dice (Philipp. 4, 22): *Todos los santos os saludan, sobre todo los que son de la casa de César*, á saber, de Neron, que era infiel. Luégo los infieles pueden presidir á los fieles.

3.º Como dice el Filósofo (Politic. l. 1, cap. 3), el siervo es un instrumento del señor en las cosas que pertenecen á la vida humana, así como el oficial del artista es instrumento de este en lo que concierne á la obra de arte. Es así que en tales circunstancias el fiel puede someterse al infiel; pues los fieles pueden ser colonos de los infieles. Luégo los infieles pueden presidir á los fieles, aún respecto del dominio.

Por el contrario. Corresponde al que manda juzgar á los que están bajo su mando. Es así que los infieles no pueden juzgar á los fieles; pues dice el Apóstol

(1 Corinth. 6, 1) : *¿ Osa alguno de vosotros, teniendo negocio contra otro ir á juicio ante los infieles, esto es, los infieles, y no delante de los Santos? Luégo parece que los infieles no pueden tener prelación sobre los fieles.*

Conclusion. No deben ser elevados los infieles al dominio ó prelación de los fieles, á no ser que estuvieran ya ántes constituidos en este dominio ó prelación.

Responderémos, que acerca de esto se puede hablar de dos modos. 1.º Acerca de instituir de nuevo el dominio ó prelación de los infieles sobre los fieles, lo cual en manera alguna debe permitirse, pues esto redundaría en escándalo y peligro para la fe; porque los que dependen de otros, con facilidad podrían ser engañados por aquellos á quienes están sometidos, á que sigan sus órdenes, á ménos que los que están sujetos estuvieren dotados de una gran virtud; é igualmente desprecian la fe los infieles si llegan á conocer los defectos de los fieles. Por esto prohibió San Pablo que los fieles comparezcan en juicio ante un juez infiel. *De consiguiente de ningun modo permite la Iglesia que los infieles adquieran dominio sobre los fieles, ó que de cualquier manera sean sus superiores en algun cargo.* Del segundo modo podemos hablar acerca del dominio ó prelación que ya preexistía. Así pues debemos considerar que el dominio y prelación han sido introducidos por derecho humano; mas la distincion de los fieles é infieles por derecho divino. Pero el derecho divino, que dimana de la gracia, no destruye el derecho humano que es efecto de la razon natural. Por lo tanto, la distincion de los fieles é infieles, considerada en sí misma, no destruye el dominio ó prelación de los infieles sobre los fieles (1). Sin embargo el derecho del dominio ó prelación puede ser destruido por una sentencia ú orden de la Iglesia que tiene la autoridad de Dios, porque los infieles en razon de su infidelidad merecen perder la potestad sobre los fieles que se convierten en hijos de Dios. Pero esto lo hace algunas veces la Iglesia y otras no. En efecto, en los infieles que están sometidos temporal-

mente á la Iglesia y á sus miembros, estableció este derecho: que el siervo de los judíos, al hacerse cristiano, quede libre inmediatamente de la esclavitud, sin remuneracion alguna, si fuere vernáculo, esto es, nacido en ella; lo mismo sucede si el infiel hubiere sido comprado para el servicio; mas si fuere comprado para la venta, está obligado el dueño á anunciar su venta dentro de tres meses. La Iglesia tiene derecho de obrar así; porque siendo los mismos judíos siervos de la Iglesia, puede disponer de las cosas de éstos, al modo que los príncipes seculares promulgan muchas leyes en favor de la libertad de sus súbditos. En cuanto á los infieles que no están sometidos temporalmente á la Iglesia ó á sus miembros, la Iglesia no ha establecido el mencionado derecho, y esto lo hace con objeto de evitar el escándalo; del mismo modo que el Señor (Matt. 17) manifestó que podía haberse escusado del tributo, porque los hijos son libres; pero sin embargo, mandó pagarlo, para evitar el escándalo. Así tambien San Pablo, despues de haber dicho á los siervos que honren á sus amos, añade: *Para que el nombre del Señor y su doctrina no sean blasfemados.*

De lo cual se deduce la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º, que el poder de los Césares existía ántes que la distincion de fieles é infieles. Por consiguiente no se destruía por la conversion de alguno que otro de sus súbditos á la fe; y era conveniente que hubiera algunos fieles en casa del emperador, para que defendiesen á los demas; así San Sebastian daba ánimo á los cristianos á quienes veía desfallecer en los tormentos y se ocultaba bajo la clámide militar en la casa de Diocleciano.

Al 3.º que los siervos se someten á sus señores por toda la vida y los súbditos á los que mandan para todos los negocios; pero los oficiales de los artistas están sujetos á ellos para trabajos particulares; por consiguiente, es más peligroso que los infieles reciban el dominio ó prelación sobre los fieles, que el ayudarles en alguna obra. Por lo tanto la Iglesia permite que los cristianos puedan cultivar las tierras de los judíos, pues que estos no tienen necesidad de conversar con ellos. Salomon tambien pidió al Rey de

(1) Por esto fué condenada la doctrina de Wicel que enseñaba que era nulo el dominio civil cuando se está en pecado mortal.

Tiro maestros de obras para cortar las maderas, segun consta (3 Reg. 6). Sin embargo, *si por consecuencia de estas comunicaciones ó relaciones hubiera lugar á temer por la fe de los fieles, debe prohibírseles en absoluto.*

ARTÍCULO XI. — Deben tolerarse los ritos de los infieles?

1.º Parece que no deben tolerarse los ritos de los infieles: porque es evidente que los infieles, en sus ritos, pecan, observándolos. Es así que, parece consentir en el pecado, el que no le prohíbe pudiendo, como consta en la Glosa (Ordin. Ambros.) sobre las palabras del Apóstol (Rom. 1): *No tan solamente los que estas cosas hacen sino tambien los que consienten á los que las hacen.* Luégo pecan los que toleran los ritos de los infieles.

2.º Los ritos de los judíos son comparados á la idolatría; puesto que sobre estas palabras del Apóstol (Galat. 5): *No os sometais otra vez al yugo de servidumbre,* dice la Glosa: «No es más ligera la servidumbre de esta ley que la de la idolatría». Es así que no se toleraría que algunos practiquen el rito de la idolatría, puesto que los Príncipes de los Cristianos mandaron primero cerrar los templos de los ídolos y despues destruirlos, como dice San Agustin (De civit. Dei. lib. 18, c. 40). Luégo segun esto tampoco deben tolerarse los ritos de los judíos.

3.º El pecado de infidelidad es gravísimo segun se ha dicho (a. 3). Pero los demas pecados no se toleran; ántes bien son castigados, como el adulterio, hurto y otros á este tenor. Luego tampoco deben ser tolerados los ritos de los infieles.

Por el contrario. Dice San Gregorio al hablar de los judíos (Decret. dist. 45, cap. *Qui sincera*): «Que tengan completa libertad de observar y celebrar todas sus fiestas como las han observado y celebrado sus padres y como hasta aquí las han observado ellos mismos.

Conclusion. *Los ritos de los infieles que traen alguna autoridad ó verdad á los mismos fieles deben ser tolerados; los demas en modo alguno deben ser tolerados, sino para evitar mayores males.*

Responderémos, que el gobierno hu-

mano se deriva del gobierno divino y que aquel debe imitar á este. Pero Dios, aunque es omnipotente y sumamente bueno, permite, sin embargo, que acaezcan males en el universo que podria evitar, para que no se quiten mayores bienes ó se sigan tambien peores males si aquellos desaparecen. Así pues, tambien en el régimen humano los que mandan toleran recatadamente ciertos males, para no impedir algunos bienes ó para que no sobrevengan mayores males, como dice San Agustin (De ordines, lib. 2, c. 4): «Quita del mundo las meretrices y lo turbarás todo» con liviandades». Por lo tanto, aunque los infieles pecan en sus ceremonias, puede tolerárseles ya por algun bien que de ellas proviene, ya por algun mal que se evita. Pero de que los judíos observen sus ritos en los que se prefiguraba en otro tiempo la verdad de la fe que tenemos, resulta este bien, que en nuestros enemigos hallamos el testimonio de nuestra fe. *Por esta razon se les toleran sus ritos. Pero los de los otros infieles que ninguna verdad ó utilidad reportan, no han de ser tolerados en manera alguno á no ser para evitar algun mal;* por ejemplo, el escándalo ó division que de esto podría resultar ó el impedimento de la salvacion de los que tolerados de este modo paulatinamente se convierten á la fe. Por esto pues, tambien la Iglesia toleró alguna vez los ritos de los herejes y paganos cuando era grande la multitud de los infieles.

ARTÍCULO XII. — ¿Los hijos de los judíos y demas infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres?

1.º Parece que los hijos de los judíos y demas infieles deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres; pues el vínculo matrimonial es mayor que el derecho de la patria potestad sobre los hijos; puesto que este puede ser disuelto por el hombre al emanciparse el hijo de la familia; mas el vínculo matrimonial no puede serlo por el hombre, segun se dice (Matth. 19, 6): *Lo que Dios juntó, el hombre no lo separe.* Pero por la infidelidad se desata el vínculo matrimonial; pues dice el Apóstol (1 Corinth. 7, 15): *Y si el infiel se separe, sepárese; porque el hermano ó la hermana no está sujeto á*

servidumbre en tales cosas: y el Cánón (Caus. 28, quæst. 2, cap. *Si infidelis*) dice que «si la esposa infiel no quiere sin injuriar á su Creador permanecer con otro, entónces este no debe cohabitar con ella». Luégo mucho más por la infidelidad se destruye el derecho de la patria potestad sobre sus hijos. Luégo los hijos de aquellos pueden ser bautizados contra la voluntad de sus padres.

2.º Más se debe socorrer al hombre en el peligro de muerte eterna, que en el peligro de muerte temporal. Pero si alguno viera al hombre en peligro de muerte temporal y no le prestase auxilio, pecaría. Luégo estando los hijos de los judíos y de los demas infieles en peligro de muerte eterna, si se les abandona á sus padres que los informan en su infidelidad, parece que se les deba quitar y bautizarlos é instruirlos en la fe.

3.º Los hijos de los siervos son siervos y están bajo el dominio de sus señores. Es así que los judíos son siervos de los reyes y príncipes; luego tambien los hijos de éstos: y por tanto los reyes y los príncipes tienen la potestad de hacer de los hijos de los judíos lo que quisieran. Luego no habrá injuria si los bautizasen contra la voluntad de sus padres.

4.º Todo hombre pertenece más á Dios, del que recibe el alma, que al padre carnal, del que recibe el cuerpo. Luego no es injusto quitar los hijos de los judíos á los padres carnales para consagrarlos á Dios por el bautismo.

5.º Más eficaz es para la salvacion el bautismo, que la predicacion; porque por el bautismo se quita instantaneamente la mancha del pecado, el reato de la pena y se abren las puertas del cielo. Pero si se sigue peligro por falta de predicacion, se le imputa al que no predicó, como se dice (Ezech. 3, 33, 6) de aquel que *viere venir la espada y no sonare la bocina*. Luego con mayor razon, si los hijos de los judíos son castigados por falta de bautismo, se debe imputar este pecado á los que pudieron bautizarlos y no lo hicieron.

Por el contrario: á nadie se debe injuriar. Pero se injuriaría á los judíos, si se bautizasen sus hijos contra su voluntad, porque perderían el derecho de la patria potestad sobre sus hijos ya fieles.

Luego no deben ser bautizados contra su voluntad.

Conclusion. *Los hijos de los infieles no deben ser bautizados contra la voluntad de sus padres.*

Responderémos, que tiene grande autoridad la costumbre de la Iglesia á la que debemos seguir en todo; porque la misma doctrina de los doctores católicos recibe de la Iglesia la autoridad. Así pues debemos atenernos más á la autoridad de la Iglesia, que á la de San Agustín, San Jerónimo y cualquiera otro doctor. Pero jamás fué costumbre de la Iglesia, el bautizar los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres, aunque en tiempos anteriores hubiese habido muchos y muy poderosos príncipes católicos como Constantino y Teodosio quienes tuvieron por amigos santísimos obispos, como San Silvestre lo fué de Constantino y San Ambrosio de Teodosio; que de ningun modo hubieran dejado de conseguirlo de ellos, si eso hubiera sido conforme á la razon. Por lo tanto parece peligroso insistir de nuevo en que, despues de la costumbre observada por la Iglesia hasta el presente, se bauticen los hijos de los judíos contra la voluntad de sus padres. Dos razones hay para esto. Una el peligro de la fe. Porque si los niños que aún no tienen el uso de la razon recibieran el bautismo, cuando llegaran despues á una edad avanzada, podrían con facilidad ser imbuidos por los padres á que abandonaran lo que ignorantes recibieron, lo cual redundaría en detrimento de la fe. Y la otra, porque repugna á la justicia natural. Pues el hijo naturalmente es algo del padre; y verdaderamente no se distingue de sus padres en tanto que está en el seno de la madre; pero despues, cuando sale de él, ántes de tener el uso de razon, permanece bajo el cuidado de los padres, como bajo cierto seno espiritual; en tanto pues que no tenga uso de razon el niño, no difiere del animal irracional; por consiguiente como el buey ó caballo pertenecen á alguien, para que se sirva de ellos á su arbitrio segun el derecho civil, como propio instrumento; así por derecho natural el hijo, hasta que no tiene el uso de la razon, permanece bajo la tutela de los padres. Por lo tanto sería contra la

justicia natural que el hijo, ántes de llegar al uso de la razon, fuese arrebatado de la tutela de los padres, ó se dispusiese de él contra la voluntad de ellos. Pero despues que comienza á tener uso de razon, empieza á disponer de sí mismo y puede, en cuanto á las cosas que son de derecho divino ó natural, proveer á sí propio, y entónces debe inducírsele á la fe, no por la violencia, sino por la persuasion y puede tambien consentir en la fe y ser bautizado áun contra la voluntad de sus padres mas no ántes de que tenga uso de razon. Por esto se dice de los hijos de los antiguos patriarcas, que fueron salvados en la fe de sus padres; por lo que se nos da á entender que á los padres pertenece proveer á la salvacion de sus hijos, especialmente ántes de que tengan uso de razon.

Al argumento 1.º dirémos, que en el vínculo matrimonial ambos cónyuges tienen uso de razon y cualquiera de ellos puede contra la voluntad del otro asentir á la fe. Mas no há lugar á esto en el hijo ántes de que tenga uso de razon; pero despues que tiene, cabe la semejanza si quisiere convertirse.

Al 2.º que no se debe arrebatar á nadie de la muerte natural contra el órden del derecho civil; por ejemplo, si uno es

condenado á muerte por la justicia, ninguno debe libertarle violentamente; por lo tanto nadie debe quebrantar el órden del derecho natural por el que el hijo está bajo la tutela del padre para librarle del peligro de la muerte eterna.

Al 3.º que los judíos son siervos de los príncipes en cuanto á lo civil, y esta esclavitud no excluye el órden del derecho natural ó divino.

Al 4.º que el hombre se ordena á Dios por medio de la razon, por la cual puede conocerle. Así pues el niño, ántes que tenga uso de razon, se ordena con órden natural á Dios por medio de la razon de sus padres, á cuyo cuidado está sometido naturalmente y de conformidad con ellos deben tratarse las cosas divinas acerca del mismo.

Al 5.º que el peligro que resulta de la falta de predicacion, no recae sino en aquellos á quienes les está encomendado el oficio de la predicacion. Por esto dice á continuacion el Profeta (Ezech. 3, 17); *Por centinela te he puesto á la casa de Israel. Mas proveer á los niños de los infieles de los sacramentos de salud pertenece á sus padres. Luego les amenaza peligro si, por efecto de la sustraccion de los sacramentos, padecen sus hijos la pérdida de su salvacion.*

CUESTION XI.

De la herejía.

Tratarémos á continuación de la herejía en los cuatro artículos siguientes: 1.º La herejía es una especie de infidelidad?—2.º Materia de la herejía.—3.º Debe tolerarse á los herejes?—4.º Deben ser recibidos los que abjuran de la herejía?

ARTÍCULO I.—La herejía es una especie de infidelidad?

1.º Parece que la herejía no es una especie de infidelidad; porque la infidelidad reside en el entendimiento, como se ha dicho (C. 10, a. 2). Pero la herejía no parece pertenecer al entendimiento, sino más bien á la potencia apetitiva; pues San Jerónimo dice (super illud Galat. 5: MANIFESTA SUNT OPERA, et habetur in Decret. 24 q. 3, c. 27): «Herejía quiere decir en griego *eleccion*, porque cada uno escoge aquella doctrina que cree ser mejor.» Pero la eleccion es acto de la potencia apetitiva, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 13, a. 1). Luego la herejía no es una especie de infidelidad.

2.º El vicio toma principalmente su especie del fin, por lo cual dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 2) que «aquel que fornicar para hurtar es más bien ladrón que fornicador.» Pero el fin de la herejía es el bienestar temporal y sobre todo la dominacion y la gloria, lo cual pertenece al vicio de la soberbia ó codicia; pues dice San Agustín (lib. De utilitate credendi, c. 1) que «hereje, es aquel que, » por cualquiera bienestar temporal y » muy especialmente por la gloria y dominio, inventa ó sigue opiniones falsas » y nuevas.» Luego la herejía no es una especie de infidelidad sino más bien de soberbia.

3.º Estando la infidelidad en el entendimiento no parece pertenecer á la carne. Es así que la herejía pertenece á las

obras carnales; pues dice el Apóstol (Galat. 5, 19): *Las obras de la carne están patentes: como son fornicacion, impureza; y entre otras despues agrega discordias, secta;* que son lo mismo que herejías: luego la herejía no es una especie de infidelidad.

Por el contrario: la falsedad se opone á la verdad. Pero el hereje es el que inventa y sigue opiniones nuevas y falsas. Luego se opone á la verdad en la que estriba la fe; y por tanto está contenida bajo la infidelidad.

Conclusion. *La herejía es una especie de infidelidad.*

Responderémos que el nombre de herejía, segun se ha dicho (arg. 1.º), significa eleccion. Mas la eleccion (1.ª-2.ª C. 13, a. 3) pertenece á los medios que conducen al fin, presupuesto este. Pero en materia de fe, la voluntad asiente á algo verdadero como á propio bien segun lo dicho (C. 4, a. 3 y 5). Por lo tanto la verdad principal tiene razon de último fin; pero las secundarias tienen razon de aquellas cosas que conducen al fin. Pero como aquel que cree, asiente al dicho de alguno, parece ser lo principal y como el fin en toda credulidad aquel á cuyo dicho se asiente; mas son como secundarias aquellas cosas que se conocen por el asentimiento dado á alguno. Así pues aquel que tiene rectamente la fe cristiana; se adhiere por propia voluntad á Cristo en las cosas que rectamente pertenecen á su doctrina. Luego de la rectitud de la fe cristiana puede uno desviarse de dos modos: 1.º porque no quiere ad-

herirse á Cristo, y en este concepto tiene como mala voluntad acerca del mismo fin, lo cual pertenece á la especie de infidelidad de los judíos y paganos; y 2.º porque si bien intenta en verdad adherirse á Cristo, falta en la eleccion de aquellas cosas en que se adhiere á Cristo puesto que no elige las que verdaderamente enseñó Cristo, sino las que le sugiere su propia mente. Por lo tanto *la herejía es una especie de infidelidad, perteneciente á los que profesan la fe de Cristo, pero que alteran sus dogmas.*

Al argumento 1.º dirémos, que de este modo la eleccion pertenece á la infidelidad, como tambien la voluntad á la fe segun lo dicho (in corp. art.)

Al 2.º que los vicios reciben la especie de su fin próximo; mas de su fin remoto, el género y la causa; así, cuando uno fornicava para robar, hay en esto cierta especie de fornicacion por el propio fin y objeto; pero por el fin último se manifiesta que la fornicacion proviene del hurto y en él se contiene, como el efecto en la causa y como la especie en el género, segun se ve por lo dicho al tratar de los actos humanos en general (1.ª-2.ª, C. 18, a. 6 y 8). De consiguiente, en el caso que nos ocupa, el fin próximo de la herejía es adherirse á una falsa opinion propia, y de esto trae la especie; pero por el fin remoto se manifiesta su causa, á saber; que trae el origen de la soberbia ó de la codicia.

Al 3.º que así como la herejía toma su nombre del acto de elegir, así la palabra secta trae su origen del acto de seguir, como lo dice San Isidoro (Etym., lib. 8, c. 3). Por lo tanto, la herejía y las sectas son una misma cosa y ambas pertenecen á las obras de la carne, no tan sólo en cuanto al mismo acto de infidelidad respecto del próximo objeto, sino por razon de su causa, que es ó el apetito del fin indebido, segun que dimana de la soberbia ó la codicia, como se ha dicho (al 2.º); ó tambien una ilusion fantástica, que es el principio de errar, como igualmente dice el Filósofo (Met. l. 4, t. 24). Pero la fantasía pertenece á la carne en cierta manera, en cuanto su acto existe con órgano corporal.

ARTÍCULO II. — La herejía es acerca de las cosas que son de fe?

1.º Parece que la herejía no tiene por propio objeto las cosas que son de fe; pues así como existen herejes y sectas entre los cristianos, así tambien las hubo entre los judíos y fariseos, como dice San Isidoro (Etymol., l. 8, c. 3, 4 y 5). Pero sus disensiones no tenían por objeto las cosas de fe. Luego la herejía no tiene por objeto las cosas que son de fe, como materia propia.

2.º La materia de fe son las cosas que se creen. Pero la herejía, no solo tiene por objeto las cosas, sino tambien las palabras y esposiciones de la Sagrada Escritura; pues dice San Jerónimo (sup. illud. Gal, 5 : HÆRESES, INVIDIÆ, etc.) que; « todo el que entiende la Escritura » Sagrada de distinta manera que requiere el sentido del Espíritu Santo, su » autor, aunque no se separare de la Iglesia, puede llamársele hereje », y en otro lugar (Cit. in Sent. 4, dist 13 sed ex Hieron. non occurit) que « de las palabras proferidas desordenadamente se » produce la herejía ». Luego la herejía no tiene por materia propia la fe.

3.º Tambien en materias de fe se encuentran sagrados doctores que disienten alguna vez, como San Jerónimo y San Agustin, acerca de la cesacion de las cosas legales, y sin embargo esto existe sin vicio de herejía. Luego la herejía no tiene por objeto propio la materia de la fe.

Por el contrario: San Agustin dice contra los Maniqueos (ubi non occurit, hab. autem De civit. Dei, lib. 18, c. 51); « Los que en la Iglesia de Cristo poscen » sentimientos corrompidos y depravados, » si aconsejados para que los desechen, » se resisten tenazmente y no quieren purificar sus pestilentes y emponzoñados » dogmas, sino ántes bien persisten en » defenderlos; son herejes ». Pero los pestilentes y mortíferos dogmas no son otros que aquellos que se oponen á los dogmas de fe, por la cual vive el justo, *justus vivit*, como se dice (Rom. 1). Luego la herejía se refiere á las cosas que son de fe, como á su propia materia.

Conclusion. *La herejía es acerca de aquellas cosas que son de fe como los ar-*

ticulos y sus consecuencias, separándose pertinazmente de ellos.

Responderémos que ahora tratamos de la herejía, segun que implica la corrupcion de la fe cristiana. Pero no pertenece á la corrupcion de la fe cristiana, si uno posee alguna opinion falsa acerca de las cosas que no son de fe, por ejemplo, sobre las ciencias geométricas ú otras semejantes, las cuales no pueden pertenecer absolutamente á la fe; sino solamente cuando alguno tenga ese falso parecer acerca de las cosas que son materia de la fe; á la cual pertenece algo de dos modos, como se ha dicho (C. 3, a. 1): 1.º directa y principalmente, como los artículos de fe; y 2.º, indirecta y secundariamente como aquellas cosas de las que se sigue la corrupcion de algun artículo (1) y *de ambos modos puede existir la herejía igualmente que la fe.*

Al argumento 1.º dirémos que, al modo que las herejías de los judíos y fariseos tienen por objeto algunas opiniones pertenecientes al judaismo y al fariseismo, así tambien las herejías de los cristianos tienen por objeto las cosas que pertenecen á la fe de Cristo.

Al 2.º que aquel que esplica la Escritura Santa de diverso modo que el Espíritu Santo dicta, es el que se sirve de ella misma para atacar lo que el Espíritu Santo ha revelado. De donde se dice (Ezech., 13, 6) sobre los falsos profetas: *Los que persistieron en afirmar su dicho;* es decir, por la falsa interpretacion de las Escrituras. De la misma manera tambien por las palabras que uno habla profesa su fe, pues la confesion es un acto de fe, como se ha dicho (C. 3, a. 1): por consiguiente, si la locucion es desordenada en las cosas que son de fe, puede seguirse por esto la corrupcion de la fe. Por lo cual dice el Papa Leon en una carta á Protesio, obispo de Alejandria (129 Venetæ edit.): « Los enemigos de » la Cruz de Cristo observan insidiosamente todas nuestras acciones y palabras con el fin de que si les damos la » más ligera ocasion, juzguen falsamente » que pensamos como Nestorio ».

Al 3.º que, segun San Agustín (epist.

(1) Como si se niega que Isaac fué hijo de Abraham, si-guese algo contrario á la fe, á saber: que la Sagrada Escritura contiene algo falso.

43, al 162) y segun el Derecho canónico (24, q. 3, cap. DIXIT. APOST.), « Si » los que defienden sin pertinaz animosidad su parecer, aunque falso y perverso, pero buscan con cauta solicitud la » verdad, dispuestos á corregirse, cuando » la encontrasen; de ningun modo se han » de computar entre los herejes»; puesto que no tienen eleccion que contradiga á la doctrina de la Iglesia. Así pues, vén-se algunos doctores que disintieron en cosas que en nada afectan á la fe por tomarlas de una ú otra manera, y hasta en algunas que perteneciendo á la fe aún no habian sido determinadas por la Iglesia; pero una vez que hubiesen sido determinadas por la autoridad de la Iglesia universal, si alguno repugnase tenazmente tal ordenacion, será juzgado hereje; y esta autoridad reside principalmente en el Sumo Pontífice: pues dicese (Decret. 24, q. 1, c. 12): « Cuantas » veces se ventila una cuestion de fe, » creo que todos nuestros hermanos y » colegas en el episcopado no deben re- » ferirse á otro que á San Pedro, esto » es, á la autoridad de su nombre y de su » gloria; contra cuya autoridad, ni San » Jerónimo, ni San Agustín, ni ningun » sagrado doctor defendió su opinion ». Por esto decía San Jerónimo al Papa Dámaso (Pelagius) (in expos. symbol.): « Tal es la fe, beatísimo padre, en que » nos hemos imbuido en la Iglesia Cató- » tica, que si en nuestras palabras hubie- » se alguna inexactitud ó inseguridad, de- » seamos ser corregidos por vos, que » poseeis la fe y la silla de San Pedro. » Pero si nuestra confesion recibiese la » aprobacion de vuestro juicio apostólico, todo el quisiera acusarme, probará » que es ignorante ó malévolo ó tambien » no católico, pero no que yo soy he- » reje ».

ARTÍCULO III. — *Se debe tolerar á los herejes?*

1.º Parece que se debe tolerar á los herejes, pues dice el Apóstol (II Tim., 2, 24): *Que al siervo del Señor no le conviene altercar, sino ser manso con todos, propio para instruir; sufrido; que corrija con modestia á los que resisten á la verdad, por si en algun dia les*

da Dios arrepentimiento para conocer la verdad y que salgan de los lazos del diablo. Es así que si los herejes no son tolerados, sino que se les quita la vida, se les priva de la facultad de arrepentirse; luego parece ser esto contrario al precepto del Apóstol.

2.º Lo que la Iglesia necesita, debe ser tolerado. Es así que son necesarias en la Iglesia las herejías, pues dice el mismo San Pablo (I Corinth., 11, 12): *Es necesario que haya tambien herejías, para que los que son aprobados, sean manifiestos entre vosotros*; luego parece que los herejes deben ser tolerados.

3.º El Señor mandó (Matth. 13) á sus siervos que dejaran crecer la cizaña hasta la ciega, que es el fin de los siglos, segun la Glosa (interl.) Pero por cizaña debemos tomar á los herejes, segun la esplicacion de los Santos. Luego los herejes deben ser tolerados.

Por el contrario, San Pablo dice (Tit. 3, 10): *huye del hombre hereje despues de la primera y segunda correccion, sabiendo que el que es tal, está pervertido.*

Conclusion. [1] *Los herejes una vez convencidos de herejía pueden no solo ser escomulgados sino tambien justamente castigados corporalmente* [2]. *La Iglesia no condena inmediatamente al hereje sino despues de la primera y segunda correccion como enseña el Apóstol mas despues, si aún es pertinaz, no teniendo esperanza de su conversion, provee á la salvacion de los demas, separándole de la Iglesia por la escomunion y entregándole al juicio secular para que sea castigado.*

Responderémos, que acerca de los herejes se deben tener presentes dos cosas: una con relacion á sí mismos y la otra con relacion á la Iglesia. Por la primera, *la herejía es un pecado por el que merecieron no solo ser separados de la Iglesia por la excomunion, sino tambien ser escluidos del mundo por la muerte*; pues es mucho más grave romper la fe por la que vive el alma, que falsificar la moneda por la que se provee temporalmente á la vida. Por consiguiente, si los falsificadores de moneda ú otros malhechores son castigados al instante y justamente con pena de muerte por los príncipes seculares, mucho

más los herejes luego de estar convictos de herejía, pueden no sólo ser escomulgados, sino tambien justamente muertos. Por la segunda, esto es, con relacion á la Iglesia, existe la misericordia para obtener la conversion de los que yerran; y por lo tanto no los condena inmediatamente sino despues de la primera y segunda correccion, *sed post primam et secundam correptionem*, como lo enseña San Pablo; pero si despues aún se muestran pertinaces, *la Iglesia desesperando de su conversion, mira por la salvacion de los demas, separándoles de su seno por sentencia de escomunion* y luego *los abandona al juicio secular para sean castigados con la pena de muerte*; pues dice San Jerónimo (*sup. illud Galat. 5, modicum fermentum, et habetur*, 24, q. 3, c. 16): «deberan ser cortadas las » pútridas carnes, estraerse las enfermi- » zas ovejas de los establos, para que no » toda la casa, masa, cuerpo y ganados, » ardan, se corrompan, se pudran y pe- » rezcan ». Arrio fué en Alejandría una chispa; mas por no haber sido estinguida al instante, se propagó su llama por todo el orbe.

Al argumento 1.º dirémos, que pertenece á aquella modestia corregir una y dos veces; si no quisiere volver considéresele como pervertido segun lo dicho por el Apóstol (*in arg. Por el contrario*).

Al 2.º que la utilidad que proviene de las herejías, está fuera de la intencion de los herejes, á saber que se compruebe la constancia de los fieles, segun dice el Apóstol; y segun San Agustín (*De Gen. cont. Manich. l. 1, c. 1*), «que salgamos » de nuestra apatía, estudiando con más » cuidado las Sagradas Escrituras ». Pero en la intencion de ellos está romper la fe que es el mayor mal. Por consiguiente se debe fijar la atencion más en aquello que por sí es de su intencion para escluirlo, que de aquello que no lo es para tolerarlos.

Al 3.º que, segun consta (*Decr. 24, c. 3, cap. NOTANDUM*), «una cosa es la » escomunion y otra la destruccion ». Se escomulga pues á uno, como dice el Apóstol (I Cor. 5, 5) *para que su alma sea salva en el dia de Nuestro Señor Jesucristo*. Mas si totalmente se destruyen por la muerte los herejes no es tampoco

contra el mandato del Señor, lo cual se ha de entender en el caso en que no pueda arrancarse la cizaña sin el trigo, como se ha dicho (C. 10, a. 8, ag. 1.^o), al tratar de los infieles en general.

ARTÍCULO IV. — ¿Los que abjuran de la herejía, deben ser recibidos por la Iglesia? (1)

1.^o Parece que los que abjuran de la herejía deben ser absolutamente recibidos por la Iglesia; pues dice el Profeta (Jerem. 3, 1) en nombre del Señor: *mas tú has fornicado con muchos amadores: esto no obstante, vuélvete á mí, dice el Señor.* Pero el juicio de la Iglesia es el juicio de Dios, segun estas palabras de la ley (Deut. 1, 17): *del mismo modo oiréis al pequeño que al grande: ni tendréis acepcion de persona alguna, porque el juicio es de Dios.* Luego si algunos hubieren fornicado por infidelidad, que es la fornicacion espiritual, han de ser recibidos.

2.^o El Señor (Matth. 18) manda á San Pedro perdonar al pecador *no solo siete veces sino setenta veces siete*; por lo que se entiende segun San Gerónimo que cuantas veces pecare un individuo, se le debe perdonar. Luego cuantas veces uno pecase recayendo en la herejía, debe ser recibido por la Iglesia.

3.^o La herejía es cierta infidelidad. Es así que los otros infieles que quieren convertirse son recibidos por la Iglesia. Luego tambien los herejes deben serlo.

Por el contrario, dicen las Decretales (*Ad abolendam*, de Hæreticis, cap. 9): « que si algunos despues de haber abjurado su error, fueren sorprendidos de haber reincidido en la herejía abjurada, deben ser abandonados al juicio secular ». Luego no deben ser recibidos por la Iglesia.

Conclusion. *Aunque los herejes que se apartan de la herejía deben ser recibidos á la penitencia todas las veces que hubiesen recaído en ella (2) sin embargo no siempre deben ser recibidos y restituidos á la participacion de los bienes de esta vida.*

(1) El texto dice *revertentes*, esto es, los que tornan segunda vez apartándose de la herejía, y en este sentido debo entenderse el artículo.

Responderémos, que la Iglesia, segun institucion del Señor, estiene su caridad no tan sólo á todos sus amigos, si que tambien á sus enemigos y perseguidores, (Matth. 5, 44): *amad á vuestros enemigos, haced bien á los que os aborrecen.* Luego pertenece á la caridad querer y hacer bien al prójimo. Mas hay dos clases de bien; el bien espiritual, esto es, la salvacion del alma, al que principalmente tiende la caridad; pues por la caridad se debe querer este bien para otro cualquiera. Por lo tanto, los herejes que se convierten, *cuantas veces reincidieren, son recibidos por la Iglesia á la penitencia la que les abre el camino de la salvacion.* El otro bien, es el bien temporal al que se dirige la caridad de un modo secundario; como lo es la vida corporal, la posesion mundana, la buena fama y la dignidad eclesiástica ó secular; y la caridad no nos obliga á querer este bien para otros, sino en orden á la salvacion eterna de estos y de los otros. Por consiguiente si algun bien de estos existente en uno, puede impedir la salvacion eterna en muchos, no conviene que por caridad le deseemos este bien, sino que queramos que carezca de él; ya porque la salvacion eterna debe ser preferible al bien temporal, ya porque el bien de muchos es preferible al bien de uno solo. Si pues los herejes que se convierten fuesen siempre recibidos de tal modo, que fuesen conservados en su vida y en los demas bienes temporales, podría redundar esto en perjuicio de la salvacion de los demas; ya porque si recayeren, inficionarían á otros; ya porque si escaparan sin castigo caerían otros con mayor seguridad en la herejía. Pues dicese (Eccl. 8, 11): *pues por cuanto la sentencia no es proferida luego contra los malos, los hijos de los hombres cometen males sin temor alguno.* Por lo tanto la Iglesia á los que por vez primera abjuran de la herejía, no sólo los recibe á la penitencia, si que tambien les conserva la vida y á veces les restituye por medio de dispensas las dignidades eclesiásticas que ántes tenían, si aparecen verdaderamente convertidos; y esto se lee haber sido hecho con frecuen-

(2) Llámense relapsos á aquellos que despues de abjurada la herejía ante el Tribunal de la Iglesia, vuelven á caer en alguna otra ó en la misma de que estaban infectados.

cia *pro bono pacis*. Pero cuando recibidos recaen otra vez, esto parece ser una prueba de su inconstancia en la fe, y por lo mismo cuando vuelven de nuevo se les admite sí á la penitencia, mas no para librarlos del castigo corporal de la muerte.

Al argumento 1.º dirémos, que en el juicio de Dios siempre son recibidos los que á él vuelven, porque Dios es escudriñador de los corazones y conoce á los que verdaderamente vuelven á él. Pero la Iglesia no puede imitarle en esto; pues presume que no se convierten verdaderamente los que, habiendo sido recibidos, por segunda vez recayeron; por consiguiente á estos no les niega el camino de salvacion, pero no les defiende del peligro de la muerte.

Al 2.º que el Señor habla á San Pedro acerca del pecado cometido contra este que debe ser siempre perdonado, para que se perdona al hermano que vuelve, mas no se entiende acerca del pecado cometido contra el prójimo ó contra Dios, cuyo pecado no está en nuestra potestad perdonar, como dice San Jerónimo (sup. illud, Matth. 18): *si tu hermano peccare contra tí*. Y aún en esto ha sido establecido por la ley cierto modo, segun que conviene al honor de Dios y utilidad del prójimo.

Al 3.º que los otros infieles que nunca recibieran la fe, convertidos á ella aún no manifiestan alguna señal de inconstancia como los herejes relapsos; por consiguiente no hay paridad entre ambos.

CUESTION XII.

De la apostasía.

Despues de haber tratado de la herejía, examinaremos ahora la apostasía, en los siguientes artículos: 1.º Pertenece la apostasía á la infidelidad? — 2.º Por la apostasía de la fe son absueitos los súbditos del dominio de sus jefes apóstatas?

ARTÍCULO I. — Pertenece la apostasía á la infidelidad?

1.º Parece que la apostasía no pertenece á la infidelidad, porque lo que es principio de todo pecado, no parece pertenecer á la infidelidad, pues existen muchos pecados sin infidelidad. Pero la apostasía parece ser el principio de todo pecado, pues dicese (Éccli. 10, 14): *el principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios*; y despues añade: *el principio de todo pecado es la soberbia*. Luego la apostasía no pertenece á la infidelidad.

2.º La infidelidad consiste en el entendimiento, miéntras que la apostasía parece que consiste más bien en obra ó palabra exterior, y tambien en la voluntad interior, pues dicese (Proverb. 6, 12): *el hombre apóstata es un hombre inútil*,

camina con boca perversa, guiña con los ojos, da pataditas, habla con los dedos: con corazon bellaco maquina mal y siembra rencillas á toda hora. Si alguno tambien se circuncidase ó adorará al sepulcro de Mahoma, sería tenido como apóstata. Luego la apostasía no pertenece directamente á la infidelidad.

3.º La herejía, puesto que pertenece á la infidelidad, es cierta especie determinada de infidelidad. Si pues la apostasía perteneciera á la infidelidad, seguiríase que esta sería cierta especie determinada de infidelidad; lo cual no concuerda con lo dicho (C. 10, a. 5). Luego la apostasía no pertenece á la infidelidad.

Por el contrario, dicese (Joan. 6, 67): *muchos de sus discípulos volvieron atras*; lo cual es apostatar; acerca de lós cuales el Señor tenía dicho: *entre vosotros*

hay quiénes no creen. Luego la apostasía pertenece á la infidelidad.

Conclusion. *La apostasía tomada en absoluto (1) pertenece á la infidelidad.*

Responderémos, que la apostasía lleva en sí cierta separacion de Dios, cuya separacion se verifica distintamente segun las diferentes maneras con que se une el hombre á Dios. En efecto, 1.º se une el hombre á Dios por la fe; 2.º por la debida y sumisa voluntad á la obediencia de sus preceptos; 3.º por algunas cosas especiales que pertenecen á la supererogacion (2), como la religion, la clericaltura ó el órden sagrado. Pero destruido lo posterior permanece lo anterior, más no á la inversa. Sucede pues, que uno apostata de Dios, separándose de la religion que profesó ó del órden que recibió; y esto es lo que se llama apostasía de órden ó de religion. Tambien sucede que un apostata de Dios por la mente, que rechaza los preceptos divinos, y áun existiendo estas dos apostasías puede el hombre permanecer unido á Dios por la fe. Pero si se aleja de la fe, en este caso parece se aleja absolutamente de Dios. Y por lo tanto simple y absolutamente se da el nombre de apostasía á aquella por la que *el hombre se aparta de la fe á la cual se llama apostasía de perfidia. Y segun este modo la apostasía propiamente dicha pertenece á la infidelidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella objecion procede de la segunda apostasía, que implica una voluntad rebelde á los preceptos de Dios, la cual se halla en todo pecado mortal.

Al 2.º que á la fe pertenece no solo la credulidad del corazon, sí que tambien la protestacion de la fe interior por palabras y hechos exteriores; pues la confesion es acto de fe. Y en este sentido tambien ciertas palabras y obras exteriores pertenecen á la infidelidad, en cuanto son signos de infidelidad, del mismo modo que estar bueno *sanum* se dice ser señal de sanidad. Pero el pasaje de la Escritura que se cita, aunque puede entenderse so-

bre todo apóstata, sin embargo se aplica más verdaderamente al apóstata de la fe; puesto que la fe es el fundamento principal de las cosas que se deben esperar, y sin la fe es imposible agrandar á Dios; *sine fide impossibile est placere Deo*; quitada la fe nada queda en el hombre que pueda serle útil para la salvacion eterna; y por esto se dice (Prov. 6, 12): *el hombre apóstata es un hombre inútil*. La fe, pues, es la vida del alma, segun aquello (Rom. 1, 17): *el justo vive de la fe* (3). A la manera pues que destruida la vida corporal, todos los miembros y partes del hombre se separan de la debida disposicion que tenían; así tambien, destruida la vida de la justicia, que existe por la fe, aparece el desórden en todos sus miembros: 1.º en la boca, por la que se manifiesta especialmente el corazon; 2.º en los ojos; 3.º en los instrumentos del movimiento; 4.º en la voluntad que tiende á lo malo. Y por esto se sigue que se siembre la discordia *jurgia seminet*, procurando que otros se separen de la fe, como él mismo se separó.

Al 3.º que las especies de alguna cualidad ó forma no se diversifican por lo que es el término del movimiento *à quo vel ad quem*; sino más bien por el contrario se consideran las especies segun los términos del movimiento. Pero la apostasía se refiere á la infidelidad, como al término hácia el que *ad quem* tiende el movimiento del que se separa de la fe. Por consiguiente la apostasía no implica determinada especie de infidelidad, sino cierta circunstancia agravante; segun aquello (II, Petr. 2, 21): *porque mejor les era no haber conocido el camino de la justicia, que despues del conocimiento, volver las espaldas.*

ARTÍCULO II. — *¿Pierde un príncipe por la apostasía de la fe el dominio sobre los súbditos de tal modo que estos no estén obligados á obedecerle?* (4)

1.º Parece que un príncipe no pierde

otros semejantes.

(3) Esto es, de la fe formada.

(4) En este artículo enseña el Santo Doctor que los príncipes pueden ser separados del reino por sentencia de los Sumos Pontífices, como consta de la Sentencia de Gregorio VII, Alejandro III é Inocencio IV.

(1) La apostasía, tomada en absoluto, es la total separacion de Dios, y sola esta separacion de Dios por la infidelidad, (á diferencia de la separacion por el pecado mortal y por el abandono de una órden ó religion), es la separacion total de Dios.

(2) Supererogacion, esto es, hacer una obra á la que no está uno obligado, como el hacer un voto, recibir las órdenes y

por la apostasía de la fe el dominio sobre sus súbditos, hasta el extremo que estos no estén obligados á obedecerle; pues dice San Ambrosio ó más bien San Agustín, á propósito de las palabras del Salmista (Psal. 124): *no dejará el Señor la vara, y se lee* (2, C. 3, c. Julianus), que el emperador Juliano aunque fue apóstata, tuvo sin embargo bajo su dominio soldados cristianos, á quienes cuando decía: «desenvainad la espada por la defensa de la república», le obedecían. Luego por la apostasía de un príncipe no quedan libres los súbditos de su dominio.

2.º El apóstata de la fe es infiel. Pero se encuentran algunos santos varones que han servido fielmente á señores infieles, como José á Faraon, Daniel á Nabucodonosor y Mardoqueo á Asuero. Luego por la apostasía de la fe no es permitido que los súbditos desobedezcan al príncipe.

3.º Lo mismo se separa uno de Dios por la apostasía de la fe, que por cualquier pecado. Si pues por la apostasía de la fe perdiesen los príncipes el derecho de imperar sobre los súbditos fieles, por la misma razón le perderían por causa de otros pecados. Pero esto es evidentemente falso. Luego la apostasía de la fe no debe permitir á los súbditos separarse de la obediencia á los príncipes.

Por el contrario, dice Gregorio VII (ut habetur caus. 4, 15, q. 6): «Nos, que observamos los estatutos de nuestros santos predecesores, en virtud de nuestra autoridad apostólica absolvemos del juramento de fidelidad á aquellos que por tal juramento se hallan sujetos á los escomulgados; y les prohibimos en absoluto la observen para con ellos hasta que no vengan á nos á dar satisfaccion». Pero los apóstatas de la fe son escomulgados como tambien los herejes, segun dice la Decretal (extra, De hæreticis, cap. *Ad abolendam*). Luego no se ha de obedecer á los príncipes que apostatan de la fe.

Conclusion. *Cuando por sentencia se declara á alguno escomulgado por haber apostatado de la fe, ipso facto sus súbditos*

quedan libres de su dominio y del juramento de fidelidad por el que le estaban obligados.

Responderémos, que segun se ha dicho (C. 10, a. 10), la infidelidad considerada en sí misma no repugna al dominio; porque el dominio se introdujo por el derecho de gentes que es el derecho humano; pero la distincion de los fieles é infieles es segun derecho divino, por el que no se destruye el derecho humano. Pero el que *peca por infidelidad puede perder por sentencia el derecho de dominio, como lo puede tambien perder por consecuencia de otras culpas.* Sin embargo, no incumbe á la Iglesia castigar la infidelidad en los que nunca recibieron la fe, segun el Apóstol (1 Cor. 5, 12): *qué me va á mí en juzgar de aquellos que están fuera?* Pero la infidelidad de los que recibieron la fe puede ser castigada por sentencia y convenientemente son castigados con no poder dominar á los súbditos fieles; pues esto podría redundar en gran corrupcion de la fe; porque, segun se ha dicho (a. 1 al 2.º), «el hombre apóstata de corazon depravado maquina lo malo y siembra la discordia», dirigiendo sus esfuerzos á que los demas hombres se separen de la fe. Por consiguiente, *desde el momento que uno es escomulgado por sentencia á consecuencia de apostatar de la fe, por solo este mismo hecho, sus súbditos se libran de su dominio y del juramento de fidelidad con que le estaban sujetos.*

Al argumento 1.º dirémos, que en aquel tiempo, la Iglesia en su nacimiento aún no tenia potestad de castigar á los príncipes de la tierra, y por consiguiente toleraba á los fieles que obedecieran al apóstata Juliano en las cosas que no eran contrarias á la fe, para evitar mayor peligro.

Al 2.º que existe distinto razonamiento acerca de los infieles que jamás recibieron la fe, como se ha dicho (in corp.).

Al 3.º que la apostasía de la fe separa totalmente al hombre de Dios, como se ha dicho (a. 1), lo cual no acontece con los otros pecados.

CUESTION XIII.

De la blasfemia en general.

Despues de haber hablado de la apostasia trataremos del pecado de la blasfemia, que es contrario á la confesion de la fe: 1.º de la blasfemia en general, y 2.º de la blasfemia que se llama pecado contra el Espíritu Santo. Acerca de lo primero se ofrecen cuatro artículos: 1.º La blasfemia se opone á la confesion de la fe?—2.º La blasfemia es siempre pecado mortal?—3.º La blasfemia es el mayor pecado?—4.º La blasfemia existe en los condenados?

ARTÍCULO I. — La blasfemia se opone á la confesion de la fe?

1.º Parece que la blasfemia no se opone á la confesion de la fe, porque blasfemar es afrentar ó injuriar al Criador. Pero esto más pertenece á la malevolencia contra Dios que á la infidelidad. Luego la blasfemia no se opone á la confesion de la fe.

2.º Sobre las palabras del Apóstol (Ephes. 4): *ninguna palabra mala salga de vuestra boca*, dice la Glosa (interl.): «que sea contra Dios y los santos». Pero la confesion de fe no parece ser sino una de las cosas que pertenecen á Dios, que es el objeto de la fe. Luego la blasfemia no siempre se opone á la confesion de la fe.

3.º Algunos dicen que hay tres clases de blasfemias, de las cuales es la primera, atribuir á Dios lo que no le conviene; la segunda, alejar de él lo que le conviene; y tercera, atribuir á una criatura lo que se apropia á Dios; y de esta manera parece que la blasfemia no solo se refiera á Dios sino tambien á las criaturas. Pero la fe tiene á Dios por objeto. Luego la blasfemia no se opone á la confesion de la fe.

Por el contrario, dice el Apóstol (1 Timoth. 1, 13): *antes fui blasfemo y perseguidor*; y despues añade: *lo hice por ignorancia en la incredulidad*. De lo cual parece deducirse que la blasfemia pertenece á la infidelidad.

Conclusion. *La blasfemia oral se opone á la confesion de la fe.*

Responderemos, que el nombre de blasfemia parece que lleva en sí cierta derogacion de alguna bondad escelente, y principalmente de la divina. Pero Dios, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 1), es la misma esencia de la verdadera bondad; por lo cual, todo lo que conviene á Dios pertenece á su bondad, y lo que no le pertenece dista mucho de la razon de bondad perfecta, que es su esencia. Luego cualquiera que niegue acerca de Dios lo que le conviene y afirme lo que no le conviene, deroga la divina bondad, y esto puede tener lugar de dos modos: 1.º segun la sola opinion del entendimiento; y 2.º unida cierta detestacion del afecto; como por el contrario la fe de Dios se perfecciona por su amor. Esta derogacion de la divina bondad ó proviene solamente del entendimiento, ó tambien de la voluntad. Si existe solamente en el corazon, es una blasfemia de corazon; pero si esteriormente se manifiesta por la palabra, es blasfemia de palabra, y segun esto la blasfemia se opone á la confesion (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el que habla contra Dios, intentando injurarlo, deroga la bondad divina, no solo segun la falsedad del entendimiento, sino segun la depravacion de la voluntad que detes-

(1) Porque la blasfemia oral, á diferencia de la del corazon, deroga ó se opone á la confesion esterior de la bondad divina, cuya bondad engrandece la confesion de la fe.

ta é impide en cuanto puede, el honor divino, lo cual es una blasfemia perfecta.

Al 2.º que así como Dios es alabado en sus santos cuanto se alaban las obras que hizo en ellos; así tambien la blasfemia que se profiere contra los santos redundará por consiguiente, contra Dios.

Al 3.º que conforme á aquellas tres cosas no pueden distinguirse diversas especies del pecado de blasfemia. Pues atribuir á Dios lo que no le conviene, ó separar de él lo que le conviene, no difieren sino segun la afirmacion y la negacion; cuya diversidad de relacion no distingue en verdad la especie, porque por la misma ciencia se reconoce la falsedad de las afirmaciones y negaciones, y por la misma ignorancia se yerra de ambos modos, puesto que la negacion se prueba por la afirmacion, como se ve (Poster, l. 1, t. 40, et Met. l. 4, t. 15). Pero atribuir á las criaturas lo que es propio de Dios, parece ser lo mismo que atribuirle lo que no le conviene; pues lo que es propio de Dios, es el mismo Dios. Pero atribuir lo que es propio de Dios á alguna criatura, es decir que Dios es la misma cosa que la criatura.

ARTÍCULO II. — La blasfemia es siempre pecado mortal?

1.º Parece que la blasfemia no siempre es pecado mortal; porque con motivo de las palabras del Apóstol (Coloss., 3, 8): *Más ahora dejad también vosotros todas estas cosas, etc.*, dice la Glosa (ord. Ambr.): «Prohíbe las cosas menores despues de las mayores». Y esto lo dice acerca de la blasfemia. Luego la blasfemia se cuenta entre los pecados menores, que son los veniales.

2.º Todo pecado mortal se opone á algun precepto del Decálogo. Es así que la blasfemia parece no oponerse á ninguno de ellos; luego no es pecado mortal.

3.º Los pecados que se cometen sin deliberacion, no son mortales; por lo que los primeros movimientos no son pecados mortales, puesto que preceden á la deliberacion de la razon, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 74, a. 10). Pero la blasfemia procede alguna vez sin deliberacion; luego no siempre es pecado mortal.

Por el contrario, se dice (Levit., 26,

16): *El que blasfemare el nombre del Señor, muera de muerte*. Pero la pena de muerte no se aplica, sino por el pecado mortal. Luego la blasfemia es pecado mortal.

Conclusion. *La blasfemia es pecado mortal ex suo genere.*

Responderémos, que segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 72, a. 5), el pecado mortal es lo que separa al hombre del primer principio de la vida espiritual, que es la caridad de Dios. Por consiguiente, todas las cosas que repugnan á la caridad, son por su género pecados mortales. Pero la blasfemia, segun su género, repugna á la caridad divina, porque ofende á la bondad divina, como se ha dicho (a. 1), la cual es el objeto de la caridad; por lo tanto, *la blasfemia es pecado mortal por su género.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella Glosa no debe entenderse de este modo, esto es: que todas las cosas que se siguen, sean pecados mortales, sino que no habiendo espresado arriba sino las mayores, despues agrega tambien algunas menores, entre las cuales intercala algunas de las mayores.

Al 2.º que, oponiéndose la blasfemia á la confesion de la fe, como se ha dicho (a. 1), la prohibicion de esta se reduce á la prohibicion de la infidelidad, la que se comprende en estas palabras: *Yo soy el Señor, tu Dios, etc.* O tambien que está prohibida por las siguientes: *No tomarás el nombre de tu Dios en vano*. Pues más en vano toma el nombre de Dios el que afirma de él alguna cosa falsa, que el que por su nombre confirma alguna cosa falsa.

Al 3.º que la blasfemia puede tener lugar sin deliberacion por subrepcion, de dos maneras: 1.ª, cuando uno no advierte que lo que dice es blasfemia; y esto puede suceder cuando uno súbitamente movido por alguna pasion, prorrumpe en palabras imaginadas, cuya significacion no considera, en cuyo caso es pecado venial, y no tiene razon de blasfemia propiamente hablando; 2.ª, cuando advierte que lo que dice es blasfemia, al considerar el significado de las palabras, y en este caso no se escusa de pecado mortal, como tampoco el que por un movimiento repentino de ira mata á otro que está junto á él.

ARTÍCULO III.— *La blasfemia es el pecado mayor?*

1.º Parece que el pecado de blasfemia no es el mayor pecado; pues lo malo se llama así, porque daña según San Agustín (*Enchirid.*, c. 12). Es así que el pecado de homicidio que destruye la vida del hombre, daña más que el pecado de blasfemia, que ningún daño puede inferir á Dios: luego el pecado de homicidio es más grave que el pecado de blasfemia.

2.º Todo el que perjura, pone á Dios por testigo de una falsedad; y de esta manera parece que afirma que Dios es un falso. Pero no todo blasfemo llega al extremo de asegurar que Dios es un falso ó engañador: luego el perjurio es pecado más grave que la blasfemia.

3.º Con motivo de las palabras del Salmista (*Psal.* 74, 6): *No queráis levantar en alto vuestro poder*, dice la Glosa (*interl. et ord.*): «El vicio más grande es la excusa del pecado». Luego la blasfemia no es el mayor pecado.

Por el contrario. Sobre estas palabras (*Isai.*, 18): *A un pueblo terrible*, etc., dice la Glosa (*ord. Hieron.*): «Todo pecado comparado con la blasfemia es más leve».

Conclusion. *La blasfemia es el mayor pecado perteneciente al género de infidelidad y agravante de la misma infidelidad.*

Responderemos, que, según lo dicho (a. 1), la blasfemia se opone á la confesion de la fe; y por lo tanto tiene en sí la gravedad de la infidelidad: y agrávase el pecado si sobreviene la detestacion de la voluntad, y aún más, si prorrumpe en palabras; como tambien el mérito de la fe se aumenta por el amor y la confesion. Por lo tanto, siendo la infidelidad el mayor pecado según su género, como se ha dicho (C. 10, a. 3), síguese que tambien *la blasfemia es el mayor pecado perteneciente al mismo género y que la agrava.*

Al argumento 1.º diremos, que si se comparan el homicidio y la blasfemia se-

gún los objetos en que se peca, es evidente que la blasfemia que es directamente pecado contra Dios, escede al homicidio, que es un pecado contra el prójimo. Pero si se comparan según el efecto del daño, entónces el homicidio la escede; puesto que más perjudica al prójimo que la blasfemia á Dios. Pero puesto que en la gravedad de la culpa se atiende más á la intencion de la voluntad perversa que al efecto de la obra, según consta de lo dicho (1.º-2.º C. 73, a. 3 y 8); en este concepto intentando el blasfemo inferir daño al honor divino, absolutamente hablando, peca más gravemente que el homicida. Sin embargo, el homicidio ocupa el primer lugar en los castigos, entre los pecados que se cometen contra el prójimo.

Al 2.º que, á propósito de las palabras del Apóstol (*Ephes.* 4): *Ninguna palabra mala salga de vuestra boca*, dice la Glosa (*ord. August. lib. Contra mendac.*, c. 19): «Peor es blasfemar que perjurar». Pues el que perjura, no dice ó siente cosa alguna falsa acerca de Dios, como el blasfemo; pero pone á Dios por testigo de una falsedad, no porque crea que es testigo falso, sino porque espera no ser desmentido por él por medio de algun signo evidente.

Al 3.º que la excusacion (1) del pecado es cierta circunstancia que agrava todo pecado, aún la blasfemia misma, y por lo tanto dícese de ella que es el mayor pecado, porque ocasiona otro mayor.

ARTÍCULO IV.— *Blasfeman los condenados?*

1.º Parece que los condenados no blasfeman; porque al presente se abstienen algunos malos de blasfemar por temor de las penas futuras. Pero los condenados experimentan estas penas, por lo que las aborrecen más. Luego con mayor razon se abstienen de blasfemar.

2.º Siendo la blasfemia el pecado más grave, es el más demeritorio. Es así que

(1) Para la confesion del pecado se requiere verdadero conocimiento, contricion y confesion; cuyas cosas todas impide la excusacion del pecado, y por lo mismo mientras el pecado es excusado por el pecador, no puede haber verdadera remision de él, al contrario se agrava de tal modo, que la misma excusacion es cierta agravacion del pecado. Por lo cual suele decirse de algun pecador á modo de detestacion: no solo pecó

sino que es además tan presuntuoso que excusa el pecado ó no quiere reconocer que pecó ó que lo hizo tan gravemente. Dícese pues que la excusacion agrava todo pecado ya porque no deja que este se perdona, sino más bien que no sea perdonado, ya porque la excusacion misma del pecado es una agravacion de él.

en la otra vida no hay lugar de merecer ni demerereer; luego tampoco de blasfemar.

3.º Dicese (Eccles. 11, 3) : *En cualquiera lugar que cayere el madero, allí quedará.* De lo que se desprende que despues de esta vida no tendrá el hombre ni más méritos ni más pecados que los que en esta haya tenido. Pero muchos serán condenados sin haber blasfemado en esta vida. Luego tampoco blasfemarán en la otra.

Por el contrario, dicese (Apoc., 16, 9) : *Y ardieron los hombres de grande ardor: y blasfemaron el nombre de Dios que tiene poder sobre estas plagas; de lo cual dice la Glosa (fortè vetus, nam in moderna non habetur) : « Los que están en » el infierno, aunque no ignoren que son » castigados por haberlo merecido, se dolerán, sin embargo, de que Dios tenga » tanto poder que les castigue ».* Pero esto sería blasfemia en esta vida. Luego también en la otra.

Conclusion. *La detestacion de la divina justicia que existe en los condenados en el infierno, es en ellos blasfemia interior del corazon.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 3 y a. 1) pertenece á la razon de blasfemia la detestacion de la bondad divina. Pero los que están en el infierno conservarán la voluntad perversa enemiga de la justicia de Dios, en que aman las cosas por las que son castigados, y

(1) Esta obstinacion en el mal explica la eternidad de las penas.

querrían, si pudiesen, usar de ellas, y aborrecen las penas que se les aplican por tales pecados. Duélese, sin embargo, también de los pecados que cometieron, no porque los aborrecen, sino porque son castigados por ellos. Así pues, *tal detestacion de la divina justicia es en ellos una blasfemia interna del corazon* (1). Es de creer que despues de la resurreccion existirá en ellos la blasfemia verbal, como en los santos la alabanza vocal de Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que los hombres en la vida presente desisten de la blasfemia por temor de las penas que creen poder evadir. Pero los condenados en el infierno no esperan poder evadirse de ellas; por lo tanto como desesperados, se entregan á todo lo que les sugiere su perversa voluntad.

Al 2.º que merecer y desmerecer, pertenece al estado de esta vida; de aquí proviene que las cosas buenas son meritorias en los viadores, y las malas demeritorias. Mas en los bienaventurados las buenas no son meritorias, pero pertenecen á la recompensa de su beatitud, y del mismo modo las malas en los condenados no son demeritorias, pero contribuyen á la pena de su condenacion.

Al 3.º que todo el que muere en pecado mortal lleva consigo la voluntad que detesta la justicia divina en cuanto á alguna cosa (2); y en este sentido blasfemara.

(2) *Quantum ad aliquã* esto es respecto á la infliccion de las penas que sufre á pesar suyo.

CUESTION XIV.

De la blasfemia contra el Espíritu Santo.

Después de haber tratado de la blasfemia en general, nos ocuparemos en particular de la blasfemia contra el Espíritu Santo; sobre la que estudiaremos cuatro puntos: 1.º La blasfemia ó el pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que el pecado de cierta malicia?—2.º Especies de este pecado.—3.º Es irremisible?—4.º Puede cualquiera pecar contra el Espíritu Santo primeramente, ántes de cometer otros pecados?

ARTÍCULO I. — ¿El pecado contra el Espíritu Santo es lo mismo que el pecado de cierta malicia?

1.º Parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es el mismo que el pecado de cierta malicia; pues el pecado contra el Espíritu Santo es pecado de la blasfemia, como consta (Matth. 12). Es así que no todo pecado de cierta malicia es pecado de blasfemia, porque sucede que se cometen muchas clases de pecados de cierta malicia; luego el pecado contra el Espíritu Santo no es el mismo que el pecado de cierta malicia.

2.º El pecado de cierta malicia se divide en pecado por ignorancia y en pecado por debilidad. Pero el pecado contra el Espíritu Santo se divide por oposicion al pecado contra el Hijo del hombre, como se ve (Matth. 12). Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es el mismo que el pecado de cierta malicia, porque las cosas que tienen contrarios diversos, son tambien diversas.

3.º El pecado contra el Espíritu Santo es cierto género de pecado al que se asignan determinadas especies. Pero el pecado de cierta malicia no es un género especial de pecado, sino más bien cierta condicion ó circunstancia general que puede existir en toda clase de pecados. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es el mismo que el pecado de cierta malicia.

Por el contrario, dice el Maestro de

las Sentencias (Sent. lib. 2, dist. 43), «que » el que peca contra el Espíritu Santo es » aquel á quien agrada la malicia, por sí » misma». Esto pues es pecar *ex certa malitia*. Luego parece ser el mismo pecado de cierta malicia que el pecado contra el Espíritu Santo.

Conclusion [1]. *El pecado de malicia, segun que la malicia se llama inclinacion del hábito no es el mismo que el pecado contra el Espíritu Santo* [2]. *Pecar por malicia segun que esta se dice desprecio del remedio contra el pecado, es pecar ó blasfemar contra el Espíritu Santo.*

Responderemos, que acerca del pecado ó blasfemia contra el Espíritu Santo hay tres opiniones. Los antiguos doctores, como San Atanasio (in tract. super illud Matth. 12: *quicumque dixerit*, etc.), San Hilario (can. 12 in Matth.), San Ambrosio (super illud Luc. 12: *quicumque verbum in Spiritum Sanctum dixerit*), San Jerónimo (Sup. cap. 12 Matth.), y San Crisóstomo (hom. 42 in Matth.), dicen que se comete pecado contra el Espíritu Santo cuando se dice literalmente alguna blasfemia contra él; bien que se tome la palabra *Spiritus Sanctus*, segun que es nombre esencial que conviene á toda la Trinidad, de la que, cada persona es Espíritu y es santa, ó bien que se tome el nombre personal de una sola de las personas de la Trinidad; y segun esto distínguese la blasfemia contra el Espíritu Santo de la blasfemia contra el Hijo del hombre.

Pues Jesucristo obraba algunas cosas humanamente, comiendo, bebiendo y haciendo otras cosas parecidas; y otras divinamente, á saber, lanzando los demonios, resucitando muertos, y semejantes, lo cual ejecutaba ya por virtud de la propia divinidad ya por la operacion del Espíritu Santo, del que estaba lleno en cuanto hombre. Los judíos blasfemaron primeramente contra el Hijo del Hombre, cuando decían que era voraz, bebedor de vino y amigo de los publicanos, *voracem, potaturum vini, et publicanorum amatorem*, segun se ve (Matth. 11). Despues blasfemaron contra el Espíritu Santo, atribuyendo al príncipe de los demonios lo que obraba por virtud de la propia divinidad y por obra del Espíritu Santo. Y por esto se dice que blasfemaban contra el Espíritu Santo. Pero San Agustín, en su libro (*De verbis Domini*, serm. 11, c. 14, 15, y 21), dice « que la » blasfemia ó el pecado contra el Espíritu » Santo es la impenitencia final; es decir, » cuando se persevera en el pecado mortal hasta la muerte ». Esta blasfemia no solo se produce de palabra sino tambien de corazon y de obra y no una sola vez, sino infinidad de veces. Se dice pues que esta palabra así entendida es contra el Espíritu Santo, puesto que es contraria á la remision de los pecados, que se efectúa por el Espíritu Santo, el cual es la caridad del Padre y del Hijo. Ni el Señor dijo esto á los judíos como si hubieran pecado contra el Espíritu Santo, porque aún no eran finalmente impenitentes; mas les amonestó, para que hablando de este modo, no llegaran á pecar contra el Espíritu Santo. Y así debe entenderse lo que se dice (Marc. 3, 29), en donde despues que habia dicho: *mas el que blasfemare contra el Espíritu Santo, etc.*, añade el Evangelista: *por cuanto decían: tiene espíritu inmundo*. Otros dicen por el contrario que hay pecado ó blasfemia contra el Espíritu Santo, cuando uno peca contra un bien apropiado al Espíritu Santo (1); así pues al Espíritu Santo se apropia la bondad, como al Padre el poder y al Hijo la sabiduría. Por consiguiente dicen ser

pecado contra el Padre, *peccatum in Patrem*, cuando se peca por debilidad; contra el Hijo, *peccatum in Filium*, cuando se peca por ignorancia, y contra el Espíritu Santo, *peccatum in Spiritum Sanctum*, cuando se peca por malicia manifiesta, esto es por la misma eleccion del mal como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 78, a. 1 y 3). Y esto tiene lugar de dos modos: 1.^o por inclinacion del hábito vicioso que se llama malicia, y así no es lo mismo pecar por malicia que pecar contra el Espíritu Santo. 2.^o Porque se desecha por desprecio y se aleja lo que podía impedir la eleccion del pecado, como la esperanza por la desesperacion, el temor por la presuncion y ciertas otras cosas semejantes, segun se dirá (a. 2, y C. 20 y 21). Pero todas estas cosas que impiden la eleccion del pecado, son efectos del Espíritu Santo en nosotros; y por consiguiente *pecar de este modo por malicia es pecar contra el Espíritu Santo*.

Al argumento 1.^o dirémos, que así como la confesion de la fe consiste, no solo en la protestacion de boca, sino tambien en la de obra; asimismo la blasfemia contra el Espíritu Santo puede considerarse ya en la boca, ya en el corazon, ya en la obra.

Al 2.^o que, segun la tercera opinion, la blasfemia contra el Espíritu Santo se distingue de la blasfemia contra el Hijo del hombre, en que el Hijo del hombre es tambien Hijo de Dios, esto es la virtud de Dios y su sabiduría, *Dei virtus et Dei sapientia*. Por lo tanto el pecado contra el Hijo del hombre, será pecado por ignorancia ó por flaqueza.

Al 3.^o que el pecado de cierta malicia, segun que proviene de la inclinacion del hábito, no es pecado especial, sino una condicion general del pecado; pero, segun que proviene de especial desprecio del efecto del Espíritu Santo en nosotros, tiene razon de pecado especial; y conforme á esto, el pecado contra el Espíritu Santo es un género especial del pecado y del mismo modo segun la primera interpretacion. Pero atendiendo á la segunda no es género especial de pecado, pues la impenitencia final puede ser una circunstancia de cualquiera clase de pecado.

(93) Así los códices de Alcañiz y otros. Mas otros, *contra appropriatum bonum sibi*. item: *Contra appropriatum Spiritui Sancto*. *Contra appropriatum Spiritui Sanctus*.

ARTÍCULO II. — ¿Se distinguen convenientemente seis clases de pecados contra el Espíritu Santo, á saber, desesperacion, presuncion? etc.

1.º Parece que se designan inconvenientemente seis clases de pecados contra el Espíritu Santo segun el Maestro de las Sentencias (Sent. lib. 2, dist. 43); á saber, desesperacion, presuncion, impenitencia, obstinacion, impugnacion de la verdad conocida y envidia de la gracia fraterna; porque negar la divina justicia ó misericordia pertenece á la infidelidad. Es así que por la desesperacion se desecha la divina misericordia y por la presuncion la justicia; luego cualquiera de ellas es más bien una especie de infidelidad que de pecado contra el Espíritu Santo.

2.º La impenitencia parece referirse al pecado pasado: y la obstinacion, al pecado futuro. Pero el pasado ó el futuro no diversifican la especie de la virtud ó del vicio, pues segun la misma fe, por la que creemos que Cristo nació, los antiguos creyeron que nacería; luego la obstinacion y la impenitencia no deben contarse como dos especies de pecado contra el Espíritu Santo.

3.º *La gracia y la verdad fué hecha por Jesucristo*, segun San Juan (Joan. 1, 17). Luego parece que la impugnacion de la verdad conocida y la envidia de la gracia fraterna más pertenecen á la blasfemia contra el Hijo, que á la blasfemia contra el Espíritu Santo.

4.º Dice San Bernardo (lib. De dispens. et præcept. c. 11) que «no querer» obedecer, es resistir al Espíritu Santo». Tambien la Glosa (ord. sup. illud: *Inter hæc hircum*) dice (Lev. 10) que «la penitencia simulada es blasfemia contra» el Espíritu Santo». Tambien el cisma parece que se opone directamente al Espíritu Santo por quien está unida la Iglesia. Por lo tanto, parece que no se enumeran suficientemente las especies de pecado contra el Espíritu Santo.

Por el contrario, San Agustin (Fulgentius) dice (in lib. De fide ad Petrum, c. 3) que «los que desconfian del perdón» de sus pecados ó los que sin méritos» presuman de la misericordia de Dios,» pecan contra el Espíritu Santo», y

por otra parte (Enchirid. c. 83) dice que «el que termina sus dias en la obstinacion, es reo de pecado contra el Espíritu Santo»; y (lib. De verbis Domini, serm. 11, c. 14 y 15 y 22), que «la impenitencia es pecar contra el Espíritu Santo»; y (De serm. Dom. in monte, l. 1, c. 22), que «impugnar la fraternidad con el ardor de la envidia, es pecado contra el Espíritu Santo», y (in lib. De unico bapt. De baptismo cont. Donatist, c. 35) que «el que desprecia» la verdad es maligno para sus hermanos, á quienes se revela la verdad, ó es» ingrato para con Dios, por cuya inspiracion es instruida la Iglesia» y así parece que peque contra el Espíritu Santo.

Conclusion. *Se asignan convenientemente las seis especies dichas como pecados contra el Espíritu Santo, tomando el pecado contra el Espíritu Santo segun que importa desprecio de aquello que puede impedir la eleccion de pecado.*

Responderémos, que segun que el pecado contra el Espíritu Santo se considera del tercer modo, están convenientemente enumeradas las predichas especies, las que se distinguen segun el alejamiento ó desprecio de las cosas, que pueden impedir al hombre la eleccion del pecado, cuyas cosas provienen ya de parte del juicio divino, ya de parte de sus dones, ya tambien de parte del mismo pecado. El hombre, pues, se separa de la eleccion del pecado ó por consideracion al juicio divino (que posee la justicia con la misericordia), ó por la esperanza que despierta la consideracion de la misericordia, que perdona los pecados y que premia las cosas buenas, la cual se destruye por la desesperacion: y ademas, por el temor que surge al considerar la divina justicia que castiga los pecados, el cual se destruye por la presuncion, esto es, mientras uno presume que puede alcanzar la gloria sin méritos ó el perdón sin penitencia. Pero los dones de Dios, que nos retraen del pecado, son dos, de los cuales uno es el conocimiento de la verdad, al que se opone la impugnacion de la verdad conocida, á saber, cuando uno combate la verdad conocida de la fe, con el fin de pecar más libremente; otro es el auxilio de la gracia interior al que se opone la envidia de la

gracia fraterna; esto es, cuando uno no solo envidia á la persona del hermano, sino á la gracia de Dios, que se acrecienta en el mundo. Por relacion al pecado dos son las cosas que pueden retraer al hombre de él: una es el desórden y fealdad del acto, cuya consideracion suele producir en el hombre la penitencia del pecado cometido, y á esto se opone la impenitencia, no la que consiste en la permanencia en el pecado hasta la muerte, tal como ántes se ha considerado la impenitencia (pues en este caso no sería pecado especial, sino cierta circunstancia de pecado), sino que se toma aquí en cuanto implica el propósito de no arrepentirse. Otra es la pequeñez y brevedad del bien que uno encuentra en el pecado, segun San Pablo (Rom. 6, 21): *¿Qué fruto tuvisteis entonces en aquellas cosas de que ahora os avergonzais?* Cuya consideracion suele inducir al hombre á que su voluntad no se afirme en el pecado, lo cual se destruye por la obstinacion, *per obstinationem*; es decir cuando el hombre se aferra en su propósito de permanecer en pecado. De estas dos cosas, impenitencia y obstinacion, habla el profeta Jeremías en estos términos (Jerem. 8, 6): *Ninguno hay que haga penitencia de su pecado diciendo: ¿Qué es lo que he hecho?* con relacion á la primera; *todos se han vuelto á su carrera como caballo que corre impetuosamente á la batalla*, en cuanto á la segunda.

Al argumento 1.º dirémos que el pecado de desesperacion ó presuncion no consiste en no creer en la justicia ó misericordia de Dios, sino en despreciarlas.

Al 2.º que la obstinacion é impenitencia no difieren solamente en que una es pasada y otra futura, sino en ciertas razones formales provenientes de la diversa atencion de las cosas que pueden considerarse en el pecado, segun se ha dicho (in corp. art.)

Al 3.º que Cristo produjo la gracia y la verdad por los dones del Espíritu Santo que dió á los hombres.

Al 4.º que no querer obedecer, pertenece á la obstinacion; la simulacion de la penitencia á la impenitencia; el cisma á la envidia de la gracia fraternal, por medio de la que están unidos los miembros de la Iglesia.

ARTÍCULO III. — El pecado contra el Espíritu Santo es irremisible?

1.º Parece que el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible; porque dice San Agustin (lib. De verb. Dom. serm. 11, c. 13): « De nadie se debe desesperar, en tanto que la paciencia del Señor le atrae á la penitencia ». Es así que si un pecado cualquiera fuera irremisible se debería desesperar de un pecador; luego el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

2.º Ningun pecado se perdona si no es sanada por Dios el alma. Pero « para » el médico omnipotente no hay enfermedad alguna incurable » segun dice la Glosa (vetus Augustini) á propósito de estas palabras (Psalm. 102): *Que cura todas las enfermedades*. Luego el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

3.º El libre albedrío se há á lo bueno y á lo malo. Pero miéntras dura la vida presente, puede alguno separarse de cualquiera virtud, puesto que tambien el Angel cayó del Cielo; por lo que se dice (Job. 4, 18): *en sus Angeles halló torcimiento; ¿Cuánto más aquellos que moran en casas de barro?* Luego por igual razon puede cualquiera volver del pecado al estado de justicia. Por consiguiente el pecado contra el Espíritu Santo no es irremisible.

Por el contrario, dícese (Matth. 12, 32): *Todo el que dijere palabra contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este siglo ni en el otro*; y San Agustin dice (De serm. Dom. in monte, c. 22) que « tanta es la mancha de este pecado, » que no puede soportar la humildad de la oracion ».

Conclusion. [1] *Si la impenitencia final se toma como pecado contra el Espíritu Santo, en este caso es irremisible porque no se perdona de modo alguno: [2] segun que pecar contra el Espíritu Santo se considera como pecar por malicia manifiesta, es irremisible dicho pecado, no porque no se perdone absolutamente, sino por cuanto en si es, merece que no se perdone, y esto de dos modos en cuanto á la pena y en cuanto á la culpa.*

Responderémos que segun las diversas acepciones del pecado contra el Espíritu Santo, llámase irremisible de diferentes

maneras. Si se llama pecado contra el Espíritu Santo la impenitencia final, en ese caso se dice irremisible, porque en manera alguna se perdona. Mas el pecado mortal en el que el hombre persevera hasta la muerte puesto que no se perdona en esta vida por la penitencia, tampoco lo será en la otra. Segun otras dos acepciones, se llama irremisible, no porque no se perdona en modo alguno (1), sino porque, considerado lo que es, merece no ser perdonado (2); y esto tiene lugar de dos maneras: 1.^a con relacion al castigo, pues el que peca por ignorancia ó debilidad merece menor castigo; pero el que peca con cierta malicia no tiene excusa alguna que atenué su castigo. De la misma manera tambien el que blasfemaba contra el Hijo del hombre, sin tener nocion de su divinidad, podía tener alguna excusa, por la debilidad de la carne que en él veía, y por consiguiente merecía menor castigo. Pero el que blasfemaba contra la misma divinidad, atribuyendo al diablo las obras del Espíritu Santo, ningun pretexto tenía para que se le disminuyese el castigo. Por lo tanto dicese, segun la esposicion de San Juan Crisóstomo (hom. 42, in Matth.), que « este » pecado no se ha perdonado á los judíos » ni en este siglo, ni en el otro, puesto » que por él fueron castigados, en esta » vida por los romanos y en la otra por » las penas del infierno »; así como tambien San Atanasio (in tract. sup. illud. Matth. 12): *Todo el que dijere palabra*, etc., cita por ejemplo sus antecesores, que al principio se revelaron contra Moisés por la carencia de agua y de pan, cosa que el Señor llevó con paciencia; tenían excusa por la debilidad de la carne, pero despues pecaron más gravemente como blasfemando contra el Espíritu Santo,

atribuyendo á un ídolo los beneficios de Dios, que los habia sacado de Egipto, al decir: *Estos son tus dioses, Israel, que te sacaron de la tierra de Egipto*; y por tanto el Señor los hizo castigar ya temporalmente, puesto que en aquel dia murieron cerca de veintitresmil hombres, y les amenazó castigarlos en lo futuro diciendo: *En el dia de la venganza, yo visitaré este su pecado* (Exod. 32). 2.^o puede entenderse que es irremisible este pecado en cuanto á la culpa, así como se dice incurable una enfermedad segun la naturaleza del mal que destruye lo que podía curarla; como por ejemplo, cuando destruye la virtud de la naturaleza ú ocasiona la repugnancia del alimento y medicina, aunque tal enfermedad podría Dios curarla; así tambien el pecado contra el Espíritu Santo se llama irremisible segun su naturaleza, en cuanto excluye las cosas por que se verifica la remision de los pecados. Sin embargo, por esto no se cierra el camino para perdonar y sanar á la omnipotencia y misericordia de Dios, por cuya misericordia son sanados estos alguna vez espiritualmente como por milagro.

Al argumento 1.^o dirémos que de nadie se debe desesperar en esta vida, atendida la omnipotencia y misericordia de Dios; pero considerada la condicion del pecado, se llaman algunos hijos de la desconfianza *filií diffidentia* como se ve (Ephes. 2).

Al 2.^o que aquel razonamiento procede de parte de la omnipotencia de Dios, no segun la condicion del pecado.

Al 3.^o que el libre albedrío permanece siempre en esta vida susceptible de mudanza; sin embargo á veces aleja de sí, en cuanto está de su parte, aquello por lo que puede convertirse al bien. Por consiguiente, por su parte el pecado es irremisible, aunque Dios puede perdonarle (3).

(1) Los que enseñan que algunos pecados son absolutamente irremisibles en esta vida, incurren en el error de los novacianos, quienes fueron condenados como herejes por la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo.

Llámanse irremisible un pecado segun su naturaleza ó atendida su malignidad, mas no con respecto á la omnipotente misericordia de Dios.

(2) Esto es, no merece perdonarse con mucha más razon que los demas pecados, los que si bien no pueden justamente conseguir de Dios la remision, son sin embargo mucho ménos indignos de alcanzarla de la misericordia divina.

(3) Siendo comun á todo pecado mortal escluir todas las cosas por las que se efectua la remision de los pecados, puesto que quita la gracia, que es la vida del alma, y la hace incurable ó más bien la mata; por que los pecados contra el Espíritu Santo llámanse especialmente irremisibles por parte de que

peca por escluir aquellas por las que se efectua la remision de los pecados, á saber: la misericordia, la justicia favorable, la gracia, la penitencia y la inclinacion al bien?

A esto dicese que entre los pecados contra el Espíritu Santo, y los demas pecados mortales hay esta diferencia, á saber, que el pecado contra el Espíritu Santo excluye directamente lo que retrae del pecado; mas los otros no lo escluyen directamente, sino de un modo accesorio: pues no todo el que peca mortalmente excluye directamente la misericordia, como el que desespera; ó la gracia, como el que se duele de la difusion de la gracia divina y así de lo demas; y por esto llámanse este pecado irremisible y enfermedad incurable por parte del que peca, porque quita directamente aquello por lo que se verifica el perdon y la cura, al paso que los otros quitan el principio de la cura *ex consequenti*.

ARTÍCULO IV. — ¿Puede el hombre pecar primeramente (1) contra el Espíritu Santo?

1.º Parece que el hombre no puede pecar primeramente contra el Espíritu Santo, sin haber cometido ántes otros pecados, porque el órden natural exige que de lo imperfecto se vaya á lo perfecto, y esto aparece en las buenas obras segun la Escritura (Proverb. 4, 18): *Mas la senda de los justos, como luz que resplandece, va adelante y crece hasta el dia perfecto.* Pero se llama perfecta en las cosas malas, la que es malísima, como se ve por el Filósofo (Met. I. 5, t. 21). Luego siendo gravísimo el pecado contra el Espíritu Santo, parece que el hombre llegue á este pecado por otros menores.

2.º Pecar contra el Espíritu Santo es pecar por cierta malicia ó por eleccion. Pero el hombre no puede pecar así inmediatamente, ántes de pecar de otras muchas maneras; pues dice el Filósofo (Eth. I. 5, c. 6 y 8) que « aunque el hombre puede cometer injusticia, sin embargo no puede obrar inmediatamente como injusto », esto es por eleccion. Luego parece que el pecado contra el Espíritu Santo no pueda cometerse sino despues de otros pecados.

3.º La penitencia y la impenitencia se refieren á una misma cosa. Pero la penitencia no proviene sino de pecados pasados. Luego tambien sucede lo propio con la impenitencia, que es una especie de pecado contra el Espíritu Santo. De consiguiente el pecado contra el Espíritu Santo presupone otros pecados.

Por el contrario, como dice la Escritura (Eccli. 11, 23), *fácil cosa es delante de Dios, el enriquecer de repente al pobre.* Luego por el contrario, es posible tambien, atendiendo á la malicia, seductora del demonio, el que uno sea inmediatamente inducido al pecado gravísimo, que es el pecado contra el Espíritu Santo.

(1) Esta palabra *primeramente*, no dice órden á la omnimoda negacion de los pecados en lo pasado, sino á la negacion de los pecados de los que perseveran ó permanecen, de modo que no se cuestiona si el hombre puede pecar contra el Espíritu Santo ántes de incurrir en los demas pecados, sino si el hombre limpio del pecado por la penitencia ó inocencia bautismal, ó tambien porque nunca pecó mortalmente, pueda pecar contra el Espíritu Santo la primera vez. Que este sea el sentido

Conclusion. No acaece que el hombre desde el principio, peque contra el Espíritu Santo, esto es por cierta malicia ni con pecado de impenitencia final; puede sin embargo, pecar alguno primeramente contra el Espíritu Santo, rechazando con desprecio, las cosas que le retraen del pecado.

Responderémos, que, segun se ha dicho (a. 1), pecar contra el Espíritu Santo, es en un sentido pecar por cierta malicia. Pero de dos maneras acontece pecar por cierta malicia, como se ha dicho (ibid.): 1.ª, por inclinacion de hábito, cosa que no es, propiamente hablando, pecar contra el Espíritu Santo; y de este modo *pecar por cierta malicia, no sucede desde el principio.* Es preciso pues que los actos de los pecadores precedan, á las cosas que causan el hábito que inclina al pecado; 2.ª, puede uno pecar por cierta malicia, *desechando por medio del desprecio lo que retrae al hombre del pecado, lo cual, hablando con propiedad, es pecar contra el Espíritu Santo, como se ha dicho (a. 1);* y áun esto la mayor parte de las veces presupone otros pecados; porque, como se dice (Proverb. 18, 3): *El impío despues de haber llegado al profundo de los pecados desprecia.* Sin embargo, puede suceder que uno en el primer acto de pecado contra el Espíritu Santo peque por desprecio, unas veces por la libertad del albedrío, otras por muchas disposiciones precedentes y tambien por algun vehemente motivo hácia el mal ó por un débil afecto al bien. Por lo tanto en los hombres perfectos rara vez ó nunca puede acontecer, que inmediatamente pequen desde el principio contra el Espíritu Santo. Por esto dice Orígenes (Periarch. I. 1, c. 3): « No creo que cualquiera de los que permanecieren en el grado máximo de la perfeccion, se desprenda de él ó caiga inmediatamente; sino poco á poco y por partes ». La misma razon hay, si el pecado contra el Espíritu Santo se entiende literalmente por la blas-

del Doctor Angélico en esta cuestion, lo manifiesta claramente respondiéndolo diversamente acerca de los perfectos y acerca de los mal dispuestos; pues algunos de estos, á saber, ántes de la confesion y contricion, están acostumbrados á las desoperaciones é infidelidades, y á recaer sin dificultad alguna en las liviandades, desprecian al Espíritu Santo por causa de las reliquias de las precedentes maldades que á ello les disponen.

femia contra el Espíritu Santo. Tal blasfemia, pues, á la que se refiere el Señor, proviene siempre del desprecio. Pero si por pecado contra el Espíritu Santo se entiende la impenitencia final, segun San Agustin (serm. 11, De verbo Domini. c. 14, 15 y 21) entónces no hay cuestion, porque para pecar contra el Espíritu Santo, se requiere la continuacion de pecados hasta el fin de la vida.

Al argumento 1.º dirémos, que tanto en lo bueno y en lo malo, como en otras muchas cosas, se va de lo imperfecto á lo perfecto, segun que el hombre progresa en lo bueno ó en lo malo; sin embargo, en ambas cosas uno puede comenzar desde un punto más elevado que otro; y de esta manera, aquello por lo que alguno principia puede ser perfecto en el bien ó en el mal segun su género,

aunque sea imperfecto segun la serie del progreso del hombre que adelanta en el bien ó en el mal.

Al 2.º, que aquel razonamiento procede del pecado cometido por malicia, cuando resulta de la inclinacion del hábito.

Al 3.º, que si se considera la impenitencia segun San Agustin (ibid.), en cuanto importa la permanencia en el pecado hasta el fin de la vida, de esta manera es notorio, que la impenitencia presupone otros pecados, como sucede con la penitencia. Pero si tratamos de la impenitencia habitual, segun que se la considera como especie de pecado contra el Espíritu Santo, así es claro que esta impenitencia puede ser tambien anterior á los pecados; pues aquel que nunca pecó puede tener propósito de arrepentirse ó no, si llegare á pecar.

CUESTION XV.

De los vicios opuestos á la ciencia y al entendimiento.

Puesto que ya se ha hablado de la ignorancia (1.º-2.º C. 76) que se opone á la ciencia, al tratar las causas del pecado, nos concretaremos ahora á tratar de la ceguedad é ineptitud de los sentidos que se oponen al don de entendimiento, acerca de lo cual hay que examinar: 1.º La ceguedad de la mente es pecado? — 2.º El embotamiento del sentido es pecado distinto de la ceguedad de la mente? — 3.º Estos vicios provienen de los pecados carnales?

ARTÍCULO I.—La ceguedad de la mente es pecado? (1)

1.º Parece que la ceguedad de la mente no es pecado, porque lo que excusa del pecado, no parece ser pecado: pues dicese (Joan 9, 41): *Si fuéreis ciegos, no tendríais pecado.* Luego la ceguedad de la mente no es pecado.

2.º El castigo difiere de la culpa. Pero la ceguedad de la mente es cierto castigo, como se ve (Isaí. 6, 10): *Ciega el corazón de este pueblo;* porque no proveniría de Dios siendo un mal, si no fnese

una pena. Luego la ceguedad de la mente no es pecado.

3.º Todo pecado es voluntario, como dice San Agustin (lib. De vera relig. c. 14). Pero la ceguedad de la mente no es voluntaria, puesto que, segun el mismo San Agustin (Confess. l. 10, c. 23); « todos desean conocer la verdad que los ilumina » y (Eccle. 11, 7) se dice: *Dulce es la luz y cosa deleitosa á los ojos ver el sol.* Luego la ceguedad de la mente no es pecado.

Por el contrario: dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17), que la ceguedad

(1) La ceguedad de la mente que es pecado, no es más que aquella privacion del conocimiento de las cosas divinas, por

la que alguno abstrae la mente voluntariamente de la consideracion de las cosas pertenecientes á la salvacion.

de la mente se cuenta entre los vicios que provienen de la lujuria.

Conclusion. *La ceguedad voluntaria de la mente por la que el hombre desecha de sí el conocimiento de las cosas divinas, ó incurriendo en ella por ocuparse de aquello que ama más que la verdad, es pecado.*

Responderémos, que así como la ceguedad corporal es la privacion de lo que es principio de la vision corporal, así tambien la ceguedad de la mente es la privacion de lo que es principio de la vision mental ó intelectual. Este principio es triple: 1.º es la luz de la razon natural; y esta luz perteneciendo á la especie del alma racional, nunca es separada del alma; sin embargo, alguna vez se halla impedida de su propio acto por los obstáculos de las fuerzas inferiores de las que necesita el entendimiento humano para entender, como se ve en los locos y furiosos, conforme se ha dicho (P. 1.ª, C. 84, a. 7 y 8); 2.º, el principio de la vision intelectual es alguna luz habitual sobreañadida á la luz natural de la razon; y esta luz es algunas veces separada del alma, y tal privacion es la ceguedad, que es un castigo, segun que la privacion de la luz de la gracia se considera como cierto castigo. Por esto se dice en la Escritura de ciertos hombres (Sap. 2, 21): *Les cegó su malicia.* El tercer principio de la vision intelectual es algun principio inteligible por el cual entiende el hombre las otras cosas; á cuyo principio inteligible puede, ó no, dirigirse la mente del hombre: y que no se dirija á él sucede de dos modos: unas veces *porque tiene espontáneamente voluntad de separarse de la consideracion de tal principio*, segun aquello (Psal. 35, 4): *No quiso tener inteligencia para hacer el bien*; otras, *por ocupacion de la mente en otras cosas que ama más, por las que se separa la mente de la contemplacion de este principio*, segun se dice (Psal. 57, 9): *Cayó fuego de arriba, á saber concupiscencia, y no vieron el sol. En ambos sentidos la ceguedad de la mente es pecado.*

Al argumento 1.º dirémos, que la ce-

guedad que no es pecado, es la que proviene del defecto natural que impide ver.

Al 2.º, que este razonamiento procede de la segunda ceguedad que es un castigo.

Al 3.º, que entender la verdad, es á cualquiera amable por sí; sin embargo puede ser *per accidens* odiosa á alguno, en cuanto por esto es impedido el hombre de otras cosas que más ama.

ARTÍCULO II.— *¿La debilidad del sentido es pecado distinto de la ceguedad de la mente?* (1)

1.º Parece que la debilidad del sentido no es cosa distinta de la ceguedad de la mente; porque una sola cosa es contraria de otra sola. Pero al don de entendimiento se opone la debilidad, como consta por San Gregorio (Moral. l. 2, c. 26), al que tambien se opone la ceguedad de la mente en atencion á que el del entendimiento designa cierto principio visivo. Luego la debilidad del sentido es lo mismo que la ceguedad de la mente.

2.º San Gregorio (Moral. l. 31 ó 17) hablando de la debilidad la llama «*estupidéz del sentido con relacion á la inteligencia*». Pero el embotamiento del sentido acerca de la inteligencia no parece ser otra cosa que un defecto de inteligencia, lo cual pertenece á la ceguedad de la mente. Luego la debilidad del sentido es lo mismo que la ceguedad de la mente.

3.º Si en algo difieren, debe consistir sobre todo en que la ceguedad de la mente es voluntaria como se ha dicho (a. 1), al paso que el embotamiento del sentido es un defecto natural. Es así que el defecto natural no es pecado. Luego, segun esto, la debilidad del sentido no sería pecado, lo que es contrario á lo que dice San Gregorio (ibid.), quien la coloca en el número de los vicios que provienen de la gula.

Por el contrario: De causas diversas provienen diversos efectos. Pero San Gregorio (ibid.) dice que la debilidad del sentido nace de la gula y la ceguedad de la mente de la lujuria; pero estas dos cosas son diferentes vicios. Luego tambien las mismas son diversos vicios.

Conclusion [1]. *El embotamiento del*

(1) Por la palabra *hebelido* entendemos aquí aquella debilidad de la mente, por la que con dificultad puede alguno entender ó considerar las cosas espirituales. Nosotros traducimos

esta palabra ya por debilidad, ya por embotamiento, ineptitud ó stupidéz como en la C. 8, segun el sentido dicho.

sentido respecto á la inteligencia importa cierta debilidad de la mente acerca de la consideracion de los bienes espirituales: mas la ceguedad de la mente implica omnimoda privacion del conocimiento de estos [2]: La debilidad tiene razon de pecado, como tambien la ceguedad de la mente, en cuanto es voluntaria.

Responderémos, que el embotamiento se opone á la agudeza. Pero se dice que uno es agudo por ser penetrativo; por la misma razon se dice algo embotado, por ser obtuso y carecer de penetracion. Mas se dice por cierta semejanza que el sentido corporal penetra el medio, en cuanto percibe su objeto á alguna distancia ó en cuanto puede percibirle penetrando los menores accidentes ó lo más íntimo de la cosa. Por consiguiente en las cosas corporales, se dice que es de perspicaz sentido, el que puede percibir de léjos alguna cosa sensible, ya por la vista, ya por el oído ó ya por el olfato; y por el contrario, se dice es de sentido obtuso, el que no percibe sino de cerca las cosas sensibles y de mayor estension. Por semejanza á los sentidos corporales se dice tambien con relacion á la inteligencia haber un sentido, que tiene por objeto algunos primeros principios y conclusiones (Ethic. l. 6, c. 8), como tambien el sentido es cognoscitivo de las cosas sensibles, como de ciertos principios del conocimiento. Mas este sentido, que se refiere á la inteligencia, no percibe su objeto por el medio de la distancia corporal sino por otros medios; como cuando por la propiedad de la cosa percibe su esencia y por el efecto su causa. Luego dicese ser de perspicaz sentido intelectual, aquel que comprende la naturaleza de la cosa inmediatamente que percibe su propiedad ó tambien el efecto, y en cuanto llega á considerar las menores condiciones de ella; mas se dice de obtuso entendimiento el que no puede llegar al conocimiento de la verdad de la cosa, sino por muchas explicaciones que le son hechas, y áun entónces no puede alcanzar la consideracion perfecta de todas las cosas que pertenecen á la esencia de la misma. Así pues, la debilidad del sentido intelectual lleva en sí cierta debilidad de la mente acerca de la consideracion de los bienes espirituales; pero la ceguedad de la

mente, importa la privacion absoluta del conocimiento de los mismos. Ambas cosas se oponen al bien de entendimiento, por el que conoce el hombre los bienes espirituales y penetra sutilmente hasta en lo más recóndito de ellos. Pero el embotamiento tiene razon de pecado, como la ceguedad de la mente, cuando es voluntaria, como se ve en aquel que apasionado por las cosas carnales, se fastidia ó desprecia discutir sutilmente sobre las cosas espirituales.

Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos.

ARTÍCULO III. — *¿La ceguedad de la mente y el embotamiento del sentido provienen de los pecados carnales?*

1.º Parece que la ceguedad de la mente y la debilidad del sentido no provienen de los vicios carnales; porque San Agustin (Retract. l. 1, c. 4), retractando lo que habia dicho en los Soliloquios (L. 1, c. 1): « Oh Dios, que no quisisteis su- » pieran la verdad sino los limpios de co- » razon »; dice, que « puede contestarse » que tambien muchos inmundos saben » muchas cosas verdaderas ». Pero los hombres se hacen inmundos en sumo grado por los vicios carnales. Luego la ceguedad de la mente y la debilidad del sentido no se originan de los vicios carnales.

2.º La ceguedad de la mente y el embotamiento del sentido son ciertos defectos que se refieren á la parte intelectiva del alma; mas los vicios carnales pertenecen á la corrupcion de la carne. Es así que la carne no obra en el alma, sino más bien al contrario: luego los vicios carnales no causan la ceguedad de la mente y la debilidad del sentido.

3.º Cada cosa sufre más la accion de la más próxima, que de la más remota. Pero más próximos están á la mente los vicios espirituales que los carnales. Luego la ceguedad de la mente y la debilidad del sentido son producidos más bien por los vicios espirituales que por los carnales.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral., l. 31, c. 17), « que la estupidez » del sentido intelectual proviene de la

» gula, y la ceguedad de la mente de la » lujuria ».

Conclusion. *De la gula proviene la debilidad del sentido, y de la lujuria la ceguedad de la mente.*

Responderémos que la perfeccion de la operacion intelectual en el hombre consiste en cierta abstraccion de las imágenes de las cosas sensibles; y por esta razon quanto más libre estuviere el entendimiento del hombre de tales imágenes, tanto mejor podrá considerar las cosas inteligibles y ordenar todas las sensibles; pues como dice Anaxágoras, es preciso que el entendimiento no se mezcle en las demas cosas para que impere sobre ellas, y que es menester que el agente domine sobre la materia, para que pueda moverla, como refiere Aristóteles (*Physic.*, l. 8, t. 37). Pero es evidente que la delectacion aplica la intencion á las cosas en que uno se deleita. Por esto dice el Filósofo (*Ethic.*, l. 10, c. 4 y 6) que « cada uno obra con más empeño las » cosas que le deleitan, pero nunca las » contrarias ó algunos debilmente ». Mas los vicios carnales, como son la gula y la lujuria, consisten en las delectaciones del tacto, esto es, de la comida y deleite carnal, cosas que son veheméntísimas entre todas las delectaciones corporales. De consiguiente, por medio de estos vicios la intencion del hombre se aplica más á las cosas corporales, y por consecuencia se debilita la operacion del hombre con relacion á las inteligibles; y más por la lujuria que por la gula, por ser más vehementes las delectaciones de los placeres carnales que los de la comida.

Por esta razon *de la lujuria proviene la ceguedad de la mente*, la cual escluye casi totalmente el conocimiento de los bienes espirituales; pero *de la gula el embotamiento del sentido* (1) que debilita al hombre para el conocimiento de las cosas inteligibles. Por el contrario las virtudes opuestas, como la abstinencia y la castidad, disponen más al hombre á la perfeccion de la operacion intelectual. Por lo cual se dice (*Dan.*, 1, 17) que *á estos jóvenes, á saber, á los abstinentes y continentes, dió Dios ciencia é inteligencia en todo libro y saber.*

Al argumento 1.º dirémos, que aunque algunos que son esclavos de los vicios carnales, puedan alguna vez elevarse á consideraciones sutiles acerca de las cosas inteligibles por la bondad de su ingenio natural ó del hábito sobreañadido; sin embargo, es necesario que su intencion se retraiga muchísimas veces de tal sutileza de contemplacion por las delectaciones corporales; y así los inmunos pueden saber algunas verdades, pero su inmundicia les priva de las operaciones intelectuales.

Al 2.º, que la carne no obra en la parte intelectiva alterándola, sino impidiendo su accion del modo ya dicho.

Al 3.º que quanto más remotos de la mente están los vicios carnales, tanto más distraen su intencion hácia los más remotos; por consiguiente, impiden más la contemplacion de la mente.

(1) Esto es, de la gula proviene el embotamiento, y de la lujuria la ceguedad principalmente, aunque pueden traer tambien su origen de otras cosas.

CUESTION XVI.

De los preceptos de la fe, de la ciencia y del entendimiento.

Tratarémos ahora acerca de los preceptos que pertenecen á estas tres cosas, en los dos artículos siguientes : 1.º De los preceptos pertenecientes á la fe. 2.º De los preceptos pertenecientes á los dones de ciencia y de entendimiento.

ARTÍCULO I. — ¿Debieron darse en la ley antigua preceptos acerca de las cosas que deben creerse ?

1.º Parece que en la antigua ley debieron darse preceptos acerca de la creencia; porque el precepto proviene de lo que es debido y necesario. Pero es necesario en sumo grado al hombre creer, segun dice el Apóstol (Hebr., 11, 6) : *Sin la fe es imposible agradar á Dios.* Luego fue convenientísimo que se dieran preceptos sobre la fe.

2.º El nuevo Testamento se contiene en el antiguo, como lo figurado en la figura, segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 107, a. 1 y 3). Pero en el nuevo Testamento hay espresos mandatos de la fe, como consta (Joán., 14, 1) : *Creéis en Dios, creed tambien en mí.* Luego parece que en la antigua ley debieron darse tambien algunos preceptos de la fe.

3.º La misma razon hay para preceptuar un acto de virtud que para prohibir los vicios opuestos. Pero en la antigua ley se consignan muchos preceptos prohibitivos de la infidelidad, segun se ve (Exod., 20, 3) : *No tendrás dioses ajenos delante de mí;* y tambien (Deut., 13) se manda que no oigan las palabras del profeta ó visionario que quisiere apartarlos de la fe de Dios. Luego en la antigua ley tambien debieron darse preceptos sobre la fe.

4.º La confesion es acto de fe, como se ha dicho (C. 3, a. 1). Pero acerca de la confesion y promulgacion de la fe se dan preceptos en la antigua ley; pues se ordena (Exod.; 12) que enseñen á sus hijos que les preguntan la razon de la observancia pasual; y (Deut. 13) se manda que el que esparce enseñanza contra la

fe, sea muerto. Luego la ley antigua debió tener precepto de fe.

5.º Todos los libros del Antiguo Testamento están contenidos en la ley antigua; por cuya razon el Señor (Joan., 15, 25) dice que está escrito en la ley : *Que me aborrecieron de grado;* lo que tambien consta (Psal. 34 et 68). Pero dícese (Eccli., 2. 8) : *Los que teméis al Señor, creed á él.* Luego en la antigua ley debieron haberse dado preceptos acerca de la fe.

Por el contrario : el Apóstol (Rom. 3) llama á la antigua ley *legem factorum* la ley de las obras, y la divide contra *legem fidei*, la ley de la fe. Luego en la antigua ley no debieron darse preceptos acerca de la fe.

Conclusion. [1] *La fe se presupone para los preceptos de la ley* [2]. *Supuesta la fe de un solo Dios, no fueron dados en la antigua ley otros preceptos acerca de la fe.*

Responderémos, que no se impone la ley por alguno, sino á sus súbditos; por lo cual, los preceptos de una ley presuponen la sumision del que la recibe con respecto al que la da. Mas la primera sumision del hombre á Dios tiene lugar por medio de la fe, segun el Apóstol (Hebr., 11, 6) : *Es necesario que el que se llega á Dios, crea que hay Dios;* y en este concepto se presupone la fe para los preceptos de la ley; y por esto (Exod., 20, 2) lo que es de fe sirve de preliminar á los preceptos de la ley, al decirse : *Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto;* y del mismo modo (Deuter., 6, 4) : *Oye, Israel, el Señor Dios nuestro es el único Señor;* y despues comienza á tratar inmediata-

mente de los preceptos (1). Pero puesto que en la fe se contienen muchas cosas ordenadas á la fe, por la que creemos en la existencia de Dios, que es lo primero y principal entre todas las creibles, como se ha dicho (C. I, a. 1 y 7); por esta razon, presupuesta la fe de Dios, por medio de la que se somete á él la mente humana, pueden darse preceptos sobre la creencia de otras cosas; como dice San Agustin (super Joan., tract. 83), que tenemos muchos preceptos sobre la fe, al explicar las palabras de San Juan: *Hoc est preceptum meum*. Pero en la antigua ley no debían esponderse los secretos de la fe al pueblo, y por lo tanto, *supuesta la fe de un solo Dios, ningunos otros preceptos de fe fueron dados en la antigua ley* (2).

Al argumento 1.º dirémos que la fe es necesaria como principio de la vida espiritual, y por consiguiente, se presupone para la recepcion de la ley.

Al 2.º que en aquel pasaje tambien presupone Dios algo sobre la fe, á saber la fe, en un solo Dios, cuando dice: *Creditis in Deum, creéis en Dios*; y manda algo, esto es, fe de la encarnacion, por la cual uno solo es Dios y hombre; cuya explicacion de fe pertenece en verdad á la fe del nuevo Testamento; y por eso añade: *Et in me credite, creed tambien en mí*.

Al 3.º que los preceptos prohibitivos miran á los pecados que corrompen la virtud. Pero la virtud se corrompe por defectos particulares, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 18, a. 4 al 3.º, y C. 19, a. 6 al 1.º y a. 7 al 3.º). Así pues, presupuesta la fe en un solo Dios, debieron darse en la antigua ley preceptos prohibitivos, con los que se prohibían á los hombres estos defectos particulares, que pudiesen corromper la fe.

Al 4.º, que tambien la confesion ó la doctrina de la fe presupone la sumision del hombre á Dios por medio de la fe; y por consiguiente mejor pudieron darse en la antigua ley preceptos pertenecientes á la confesion ó ensenanza de la fe, que pertenecientes á la fe misma.

Al 5.º, que tambien en el pasaje ale-

gado se presupone la fe por la que creemos que Dios existe; por lo que dice desde luego *Qui timetis Dominum, los que temeis al Señor*, cosa que no puede ser sin la fe. Pero lo que se añade: *Credite illi, creed en él*, debe referirse á ciertas cosas especiales, que se deben creer, y principalmente á los bienes que Dios promete á los que le obedecen; por esta razon añade: *Y nõ será vano vuestro galardón*.

ARTÍCULO II. — *¿Se consiguan convenientemente en la antigua ley preceptos pertenecientes á la ciencia y al entendimiento?*

1.º Parece que en la antigua ley se dan inconvenientemente preceptos pertenecientes á la ciencia y al entendimiento: pues ambas cosas pertenecen al conocimiento. Pero el conocimiento precede y dirige la accion. Luego los preceptos pertenecientes á la ciencia y al entendimiento deben preceder á los pertenecientes á la accion. Siendo, pues, los primeros preceptos de la ley los preceptos del decálogo, parece que entre estos debieron darse algunos preceptos pertenecientes á la ciencia y al entendimiento.

2.º La disciplina precede á la doctrina; pues primero aprende el hombre de alguno que enseñe á otro. Pero en la antigua ley se dan algunos preceptos de doctrina, ya afirmativos, como cuando se dice (Deuter. 4. 9): *Las enseñarás á tus hijos y nietos*; ya tambien prohibitivos, (Deuter. 4. 2): *No añadirás á la palabra, que os hablo, ni quitarás de ella*. Luego parece que tambien debieron darse algunos preceptos que indujeran al hombre á aprender.

3.º La ciencia y el entendimiento parecen ser más necesarios al sacerdote que al rey; por eso se dice (Malach. 2, 7.): *Los labios del sacerdote guardarán la sabiduría, y la ley buscarán de su boca*. Y (Osæ, 4, 6.): *Porque tu desechaste la ciencia yo te desecharé á tí, para que no ejerzas mi sacerdocio*. Pero al rey se le manda aprender la ciencia de la ley, como consta (Deuter. 17). Luego mucho más debió mandarse en la ley que los sacerdotes la aprendiesen.

(1) De aquí se ve claramente que segun Santo Tomás los hombres de aquel tiempo estaban obligados sin embargo creerá que hay un solo Dios.

(2) Esto es, no hubo en la antigua ley preceptos acerca de las cosas creibles pertenecientes á los misterios más secretos de la fe, puesto estos son propios del nuevo Testamento.

4.º La meditacion de las cosas que pertenecen á la ciencia y al entendimiento no puede tener lugar cuando se está durmiendo; tambien es impedida, por ocupaciones extrañas. Luego inconvenientemente se ordena (Deuter. 6, 7): *Las meditarás sentado en tu casa, y andando por el camino, al irte á dormir y al levantarte.* Por lo tanto inconvenientemente se dan en la antigua ley preceptos pertenecientes á la ciencia y al entendimiento.

Por el contrario; se dice (Deuter. 4, 6.): *Oyendo todos estos preceptos, digan: Ved aquí un pueblo sabio y entendido.*

Conclusion. *Dánse convenientemente en la ley antigua los preceptos pertenecientes á la ciencia y al entendimiento.*

Responderémos, que pueden considerarse tres cosas con respecto á la ciencia y entendimiento: primera, su aceptacion; segunda, su uso; y tercera, su conservacion. La aceptacion de la ciencia ó entendimiento, se verifica por la doctrina y la disciplina, y ambas cosas están mandadas en la ley; porque se dice (Deuter. 6, 6.): *Estas palabras que te mando yo hoy, estarán en tu corazon:* lo que pertenece á la disciplina. Pertenece, pues, al discípulo, aplicar á su corazon á las cosas que se le dicen: pero lo que se añade: *Y las contarás á tus hijos,* pertenece á la doctrina.—El uso de la ciencia ó entendimiento es la meditacion de lo que uno sabe ó entiende; y por esto se añade: *Y las meditarás sentado en tu casa,* etc. La conservacion se verifica por medio de la memoria; y á esto se refieren las siguientes palabras: *Y las atarás como por señal en tu mano, y estarán y se moverán entre tus ojos, y las escribirás en el umbral y puertas de tu casa;* todo lo cual quiere decir que continuamente debemos acordarnos de los preceptos de Dios; pues las cosas que frecuentemente afectan á nuestros sentidos, sea por el tacto, como las que tenemos en la mano, sea por la vista, como lo que continuamente está ante los ojos, ó sea aquellas, á las que es preciso recurrir sin cesar, como al umbral de la casa, no puede ser olvidadas por nosotros. Y más claramente se dice (Deuter. 4, 9): *No te olvides de las palabras, que vieron tus ojos, y no se cargan de tu corazon en todos los dias de tu vida.* Con más amplitud se leen tambien

estos preceptos en el Nuevo Testamento, tanto en la doctrina evangélica como en la apostólica.

Al argumento 1.º dirémos, que, segun se dice (Deuter. 4, 6): *Está será vuestra sabiduría é inteligencia delante de los pueblos;* por lo que se da á entender, que la ciencia y el entendimiento de los fieles consiste en los preceptos de la ley de Dios. Por lo cual primeramente deben proponerse los preceptos de la ley y despues deben ser inducidos los hombres á aprenderlos ó entenderlos; así pues los preceptos que nos ocupan no deben figurarse en los del Decálogo, que son los primeros.

Al 2.º, que tambien en la ley se ponen los preceptos que pertenecen á la disciplina, como se ha dicho (in corp.) Sin embargo, más expresamente se manda la doctrina que la disciplina, puesto que la doctrina pertenece á los mayores que son *sui juris* existentes inmediatamente bajo la ley, á quienes deben darse los preceptos de ella, mientras que la disciplina pertenece á los menores, á los que deben llegar los preceptos de la ley por medio de los mayores.

Al 3.º, que, puesto que la ciencia de la ley es tan anexa al ministerio del sacerdote, que se supone existe en él desde el momento en que está revestido de su oficio; por eso no convino se dieran especiales preceptos sobre la instruccion de los sacerdotes. Pero la doctrina de la ley de Dios, no es tan anexa al oficio real; puesto que el rey es constituido sobre el pueblo para las cosas temporales; y por eso se manda especialmente que el rey sea instruido en lo que pertenece á la ley de Dios, por el sacerdote.

Al 4.º, que aquel precepto de la ley no debe entenderse, que durmiendo medite el hombre sobre la ley de Dios, sino que durmiendo, esto es, cuando se entregue al sueño, la medite puesto que por eso los hombres alcanzan mejores visiones, segun que los movimientos pasan de los despiertos á los dormidos, como consta por el Filósofo (Ethic. I. I. c. ult.) Tambien se manda igualmente que en todo acto suyo medite alguno sobre la ley, no que siempre medite en acto sobre ella, sino que todo lo que se hace, sea moderado segun la ley.

CUESTION XVII.

D la esperanza considerada en sí misma.

Despues de haber tratado de la fe, pasaremos á disertar sobre la esperanza: 1.º de la esperanza misma; 2.º del don de temor; 3.º de los vicios opuestos; 4.º preceptos pertenecientes á esto. Tocante á lo primero ocurre examinar en primer lugar la consideracion de la esperanza misma; en segundo su sujeto. Sobre la esperanza estudiaremos: 1.º La esperanza es virtud 2.º—¿Su objeto es la bienaventuranza eterna?—3.º Puede esperar un hombre la beatitud de otro por virtud de la esperanza?—4.º Puede el hombre lícitamente esperar en el hombre?—5.º La esperanza es virtud teologal?—6.º Su distincion de las demas virtudes teologales.—7.º Su relacion con la fe.—8.º Su relacion con la caridad.

ARTÍCULO I.— ¿La esperanza es una virtud?

1.º Parece que la esperanza no es virtud; porque nadie hace mal uso de la virtud, como dice San Agustin (De l. arb. l. 2, c. 18 y c. 19). Pero de la esperanza hace alguno mal uso, puesto que acerca de esta pasion sucede que hay un medio y extremos, como acerca de las demas pasiones. Luego la esperanza no es virtud.

2.º Ninguna virtud proviene de nuestros méritos; puesto que «Dios obra la virtud en nosotros,» segun dice San Agustin (Conc. 26, sup. illud Pral. 118: *Feci iudicium*, et lib. de grat. et libero arb. cap. 17.) Pero la esperanza proviene de la gracia y de los méritos, como dice el Maestro de la sentencias (Sent. l. 3, dist. 26). Luego la esperanza no es una virtud.

3.º La virtud es «la disposicion de lo perfecto,» *virtus est dispositio perfecti* como lo dice Aristóteles (Physic. lib. 7, t. 17 y 18). Pero la esperanza es la disposicion de lo imperfecto, es decir, del que no tiene aquello que espera. Luego la esperanza no es virtud.

Por el contrario, San Gregorio dice (Moral. l. 1, c. 28, sive 12), que por las tres hijas de Job se significan estas tres virtudes, fe, esperanza y caridad. Luego la esperanza es virtud.

Conclusion. *La esperanza es una virtud.*

Respondéremos, que segun el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 5 ó 6), «la virtud de cada cosa es la que hace bueno al que la tiene y buenas sus obras». Es preciso, pues, que doquiera que se encuentra un acto bueno del hombre, corresponda á alguna virtud humana. Mas en todas las cosas reguladas y medidas, se aprecia lo bueno, porque alguna cosa se acomoda á la regla que le es propia, como decimos que un vestido es bueno, porque no excede ni falta á la debida medida. Pero la medida de los actos humanos, segun se ha dicho (c. 8, a. 3. al. 3.) es de dos maneras: una próxima y homogénea, que es la razon; y la otra suprema y superior; que es Dios; y por esto todo acto humano que se acomoda á la razon ó al mismo Dios, es bueno. Mas el acto de la esperanza, de que ahora hablamos, llega hasta Dios. Porque, segun lo dicho (1.º-2.º c. 40, a. 1), al tratar de la pasion de la esperanza, su objeto es el bien futuro, difícil posible de obtenerse, y una cosa nos es posible de dos modos: 1.º por nosotros mismos y 2.º por medio de otras, como se ve (Ethic. l. 3, c. 3.) Luego en cuanto que esperamos una cosa que nos es posible por el auxilio divino, nuestra esperanza llega al mismo Dios, en cuyo auxilio se funda y por esto es evidente que la esperanza es una virtud, puesto que hace bueno el acto

del hombre y alcanza la debida regla (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en las pasiones se toma el medio de la virtud, porque alcanza la recta razon; y en esto tambien consiste la esencia de la virtud. Por consiguiente tambien en la esperanza el bien de virtud se toma, segun que el hombre llega, esperando, á la regla debida, que es Dios. Por esta causa nadie puede abusar de la esperanza que es segun Dios, como tampoco de la virtud moral que es conforme á la razon, porque esta conformidad es el buen uso mismo de la virtud, aunque la esperanza, de que hablamos ahora, no sea una passion, sino un hábito de la mente, como se verá (a. 5 y C. 18, a. 1).

Al 2.º que se dice que la esperanza proviene de los méritos, relativamente á la cosa misma esperada, segun que alguno espera que ha de alcanzar la bienaventuranza por la gracia y los méritos; ó respecto al acto de la esperanza formada. Pero el mismo hábito de la esperanza por el que uno espera la bienaventuranza, no es causado por los méritos sino puramente por la gracia.

Al 3.º que el que espera, es imperfecto con relacion á lo que espera obtener, que aún no tiene; pero es perfecto respecto á que ya alcanza la regla que le es propia, esto es Dios, en cuyo auxilio se funda.

ARTÍCULO II.— *La beatitud eterna es el objeto propio de la esperanza?*

1.º Parece que la beatitud eterna no es el objeto propio de la esperanza; porque el hombre no espera lo que escede á todo movimiento de su ánimo, puesto que el acto de la esperanza es cierto movimiento del ánimo. Pero la beatitud eterna escede á todo movimiento del ánimo, pues dice San Pablo (1 Cor. 2, 9) que *ni en corazon de hombre subió*. Luego la beatitud no es el objeto propio de la esperanza.

2.º La peticion es la espresion de la esperanza; pues dicese (Psal. 36, 5): *descubre al Señor tu camino, y espera en él; y él hará*. Pero el hombre pide lici-

tamente á Dios no solo la bienaventuranza eterna, sino tambien bienes de la vida presente, tanto espirituales, como temporales y tambien la esencion de los males que, no existirán en la bienaventuranza eterna, como se ve en la oracion Dominical (Matth. 6). Luego la bienaventuranza eterna no es el objeto propio de la esperanza.

3.º El objeto de la esperanza es lo árduo. Pero comparativamente al hombre hay otras muchas cosas árduas además de la bienaventuranza eterna. Luego la bienaventuranza eterna no es el objeto propio de la esperanza.

Por el contrario, dice el Apóstol (Hebr. 6, 19): *tenemos una esperanza que penetra*, esto es, que hace penetrar, *hasta las cosas que estan del velo adentro*; esto es, hasta la beatitud celeste, segun la interpretacion de la Glosa (interl.) Luego el objeto de la esperanza es la beatitud eterna.

Conclusion. *El objeto propio y principal de la esperanza es la beatitud eterna.*

Responderémos, que, segun se ha dicho (a. 1), la esperanza de que ahora hablamos llega hasta Dios, apoyándose en su auxilio, para conseguir el bien esperado. Pero conviene que el efecto sea proporcionado á la causa: por lo tanto, el bien que propia y principalmente debemos esperar de Dios es el bien infinito que es proporcionado á la virtud de Dios que nos ayuda; porque es propio de la virtud infinita producir un bien infinito. Mas este bien es la vida eterna que consiste en la fruicion del mismo Dios; pues lo que debemos esperar de él no es ménos que él mismo, puesto que no es menor su bondad por la que comunica los bienes á la criatura, que su esencia. *Por lo tanto el propio y principal objeto de la esperanza es la beatitud eterna* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la beatitud eterna no se eleva en el corazon del hombre hasta el punto de que pueda ser conocida por este en esta vida, que es y en que consiste; pero segun la razon general, esto es de bien perfecto, puede caer bajo la aprension del hombre: y de

(1) La esperanza segun que es virtud teológica, puede definirse; un hábito del alma divinamente infundido, por el que esperamos alcanzar con segura confianza los bienes de la vida eterna mediante el auxilio de Dios.

(2) Se disputa, dice Silvio, si Santo Tomás habla de la bienaventuranza objetiva, que es Dios, ó de la formal, que es la vision de Dios. Lo más verdadero es que habla de la objetiva con relacion, sin embargo, á la formal.

este modo se eleva hácia ella el movimiento de la esperanza. Por esto dice señaladamente el Apóstol (Hebr. 6, 19), que *la esperanza penetra hasta las cosas que estan del velo adentro*; puesto que lo que esperamos está casi todavía velado.

Al 2.º que no debemos pedir otros bienes á Dios, que los relacionados con la bienaventuranza eterna. Por consiguiente la esperanza mira principalmente á la beatitud eterna; pero los otros bienes que se piden á Dios miran secundariamente á la misma, como mira tambien la fe á las cosas que se ordenan á Dios, segun lo dicho (C. 1, a 1).

Al 3.º que el hombre que anhela alguna cosa grande, le parece pequeña toda otra que sea menor que esta; y por lo tanto al hombre que espera la beatitud eterna, por respecto á esta esperanza, nada le es árduo; pero con respecto á la facultad del que espera pueden serle ciertas cosas árduas. Segun esto, la esperanza puede abrazar estas cosas secundarias refiriéndolas á su principal objeto.

ARTÍCULO III. — Puede alguno esperar para otro la bienaventuranza eterna?

1.º Parece que alguno puede esperar para otro la bienaventuranza eterna, pues dice el Apóstol (Philipp. 1, 6): *teniendo por cierto esto mismo, que el que comenzó en vosotros la buena obra, la perfeccionará hasta el dia de Jesucristo*. Pero la perfeccion de aquel dia será la bienaventuranza eterna. Luego uno puede esperar para otro la bienaventuranza eterna.

2.º Las cosas que pedimos á Dios, esperamos obtenerlas de él. Es así que pedimos á Dios conduzca á otros á la bienaventuranza eterna, segun estas palabras (Jacob. ult. 16): *Orad los unos por los otros para que seais salvos*; luego lícitamente puede uno esperar en el hombre.

3.º La esperanza y la desesperacion se refieren al mismo objeto. Pero uno puede desesperar de la beatitud eterna de otro; de otra manera en vano diría San Agustín (lib. De verb. Dom. serm. 2, c. 13) que de nadie se debe desespe-

rar mientras vive. Luego tambien puede uno esperar para otro la vida eterna.

Por el contrario, San Agustín dice (Euchir. c. 8), que «la esperanza no es sino de cosas pertenecientes al que las espera.»

Conclusion. *Aunque no absolutamente, presupuesta sin embargo la caridad, puede cualquiera esperar la vida eterna no solo para sí, sino tambien para otro.*

Responderémos, que la esperanza de una cosa puede ser de dos modos: 1.º de un modo absoluto; y en este sentido la esperanza es del solo bien árduo perteneciente al que espera; 2.º hipotéticamente (1), y en este supuesto puede tener por objeto tambien las que pertenecen á otro. Para evidenciar esto, es necesario saber que el amor y la esperanza difieren, en que el amor importa cierta union del que ama al amado; al paso que la esperanza implica un movimiento ó un esfuerzo del apetito hácia el bien árduo ó difícil. Mas la union es de cosas distintas, y por lo tanto el amor puede directamente dirigirse á otro, á quien alguno se le une así por amor, considerándole como á sí mismo; al paso que el movimiento siempre tiene un término propio proporcionado al móvil. Y por esto la esperanza atiende directamente al bien propio, mas no á lo que pertenece á otro. Pero presupuesta la union del amor hácia otro, ya puede alguno esperar y desear algo para otro, como para sí mismo; y segun esto puede alguno esperar para otro la vida eterna, en cuanto le está unido por medio del amor, y así como es la misma la virtud de la caridad con que alguno ama á Dios, á sí mismo y al prójimo, así tambien es la misma la virtud de la esperanza con la que uno espera para sí mismo y para otro.

De lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos.

ARTÍCULO IV. — Puede uno esperar lícitamente en el hombre?

1.º Parece que uno puede esperar lícitamente en el hombre, pues el objeto de la esperanza es la bienaventuranza eterna. Es así que para conseguir la bienaventuranza eterna somos ayudados por los

(1) A saber presupuesta la union del amor con otro, como se ve por lo que se dice más abajo.

santos, pues dice San Gregorio (Dialog. I. 1, c. 8), que «la predestinacion es ayudada por las súplicas de los santos; luego alguno puede esperar en el hombre.

2.º Si alguno no puede esperar en el hombre, á nadie se le debe echar en cara como vicio, el no poder esperar en él. Pero esto se considera en algunos como vicio, segun consta (Jerem. 9, 4): *cada uno se guarde de su prójimo y no confie en ninguno de sus hermanos, porque todo hermano armará zancadilla ciertamente.* Luego puede cualquiera esperar lícitamente en el hombre.

3.º La peticion es la expresion de la esperanza, como se ha dicho (a. 1, arg. 2.º) Pero el hombre puede lícitamente pedir alguna cosa á su semejante. Luego lícitamente puede esperar en él.

Por el contrario, dicese (Jerem. 17, 5): *maldito el hombre que confía en el hombre.*

Conclusion. *El hombre debe colocar su esperanza primera y principalmente en Dios, pudiéndolo hacer tambien en el hombre ó en otra criatura como en agente secundario é instrumental útil para conseguir algun bien ordenado á la beatitud.*

Responderémos que la esperanza, segun se ha dicho (a. 1 y 1.ª-2.ª C. 40, a. 7), se refiere á dos cosas: á saber, al bien que intenta obtener y al auxilio por el que se obtiene. Mas el bien que uno espera obtener, tiene razon de causa final; miéntras que el auxilio por el que espera obtenerlo, la tiene de causa eficiente. En estos dos géneros de causas se encuentra lo principal y lo secundario: porque el fin principal es el fin último, miéntras que el fin secundario es el bien que se refiere á este fin. De la misma manera la principal causa agente es el primer agente, miéntras que la causa secundaria eficiente es el agente secundario instrumental. Pero la esperanza mira á la beatitud eterna como al fin último, en tanto que al auxilio divino como á la primera causa que induce á la beatitud. Luego así como no es permitido esperar bien alguno excepto la beatitud, como último fin, sino solamente como cosa que es ordenada (1) al fin de la beatitud, así tambien no es

permitido poner la esperanza en hombre alguno, ó en alguna criatura, como causa primera que le eleve á la beatitud. Sin embargo es lícito *esperar en un hombre ó en una criatura como agente secundario ó instrumental, por el cual es ayudado alguno para conseguir cualquiera clase de bienes ordenados á la bienaventuranza.* De este modo somos convertidos á los santos y pedimos tambien á los hombres algunas cosas; y son vituperados aquellos de quienes alguno no puede confiar que le han de prestar auxilio.

Con lo dicho es notoria la contestacion á los argumentos.

ARTÍCULO V. — La esperanza es una virtud teologal?

1.º Parece que la esperanza no es virtud teologal; porque virtud teologal es la que tiene á Dios por objeto. Es así que la esperanza no solo tiene á Dios por objeto, sino tambien á otros bienes que esperamos obtener de él; luego la esperanza no es virtud teologal.

2.º La virtud teologal no consiste en un medio entre dos vicios, como se ha demostrado (1.ª-2.ª C. 64, a. 4). Es así que la esperanza consiste en un medio entre la presuncion y desesperacion; luego no es virtud teologal.

3.º La espectacion pertenece á la longanimidad, que es una especie de la fortaleza. Siendo pues la esperanza cierta espectacion, parece que no sea virtud teológica sino moral.

4.º El objeto de la esperanza es lo árduo. Es así que dirigirse á lo árduo pertenece á la magnanimidad, que es una virtud moral; luego la esperanza es virtud moral y no teológica.

Por el contrario, San Pablo (1 Cor. 13) connumera la esperanza con la fe y la caridad que son virtudes teologales.

Conclusion. *La esperanza es virtud teológica.*

Responderémos, que como las diferencias específicas dividen por sí mismas el género, es preciso examinar de dónde trae la esperanza su razon de virtud, para saber bajo qué diferencia de virtud se la

(1) En este concepto Jesucristo enseñó en la oracion dominical, que pidióse los bienes temporales cuando pedimos *el pan nuestro de cada día*, esto es, las cosas necesarias para

la vida, como el mismo Santo Tomás lo dice in Cat. aur. sup. Matth. 6.

debe colocar. Se ha dicho (a. 1) que la esperanza tiene razon de virtud, porque llega á la regla suprema de los actos humanos ; á la que toca ya como á causa primera eficiente, en cuanto se apoya en su auxilio ; ya como á última, causa final en cuanto que espera en el goce de esta la bienaventuranza. Así es evidente que el objeto principal (1) de la esperanza, en cuanto virtud, es Dios. Luego consistiendo la razon de la virtud teologal en tener á Dios por objeto, como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 62, a. 1), *es notorio que la esperanza es virtud teologal.*

Al argumento 1.^o dirémos que todos los demas bienes que espera obtener la esperanza, los espera en órden á Dios, como al último fin ó como á la primera causa eficiente, segun lo dicho (a. 4).

Al 2.^o que en las cosas reguladas y medidas se toma el medio, segun que es conforme á la regla ó medida ; mas segun que excede de la regla es supérfluo ; y segun que no llega á ella es un defecto. Mas en la misma regla ó medida ni hay ni medio ni extremo. La virtud moral empero tiene como objeto propio las cosas que son reguladas por la razon, y por esto, relativamente á su objeto propio, la conviene estar en el medio. Pero la virtud teologal se refiere como á su objeto propio á la misma regla primera no regulada por otra regla ; por lo cual no conviene á la virtud teologal en manera alguna, atendiendo á su objeto propio existir en un medio ; sin embargo, puede permanecer en el *per accidens* por razon de aquello que se ordena á su objeto principal ; como la fe no puede tener medio y extremo en apoyarse en la verdad primera, en la que nadie puede fundarse jamás sobradamente ; pero relativamente á lo que ella cree puede tener medio y extremos ; como una cosa verdadera es el medio entre dos falsas ; y del mismo modo la esperanza no tiene medio ni extremos por parte del objeto principal, puesto que nadie puede decirse que confía escesivamente en el auxilio divino ; pero en cuanto á las cosas que uno cree ha de alcanzar.

(1) Por principal ha de entenderse inmediato, pues para la razon de virtud teologal no basta tener á Dios por objeto principal mediato, pues de otro modo tambien la religion sería virtud teologal, lo cual nadie enseña.

(2) *Sperans* así los manuscritos y ediciones más comunes. Los teólogos piensan que se ha de leer *operans*, si bien creen

puede haber un medio y extremos, en cuanto ó presume lo que es superior á sus fuerzas ó desespera de lo que es proporcionado á ella.

Al 3.^o que la espectacion que entra en la definicion de la esperanza no implica dilacion, como la espectacion que pertenece á la longanimidad, sino que implica relacion al auxilio divino ; bien se difiera lo que espera, ó no se difiera.

Al 4.^o que la magnanimidad tiende á lo árduo (2), esperando algo que está bajo su poder ; por consiguiente se dirige propiamente á la operacion de algunas cosas grandes. Pero la esperanza, segun que es una virtud teologal, tiende á conseguir lo difícil por el socorro de otro, como se ha dicho (a. 1).

ARTÍCULO VI. — ¿La esperanza es virtud distinta de las demas virtudes teologales? (3)

1.^o Parece que la esperanza no es virtud distinta de las demas virtudes teologales ; porque los hábitos se distinguen segun los objetos, segun lo dicho (a. 1.^a-2.^a C. 54, a. 2). Pero el objeto de la esperanza y de las demas virtudes teologales es el mismo. Luego la esperanza no se distingue de las demas virtudes teologales.

2.^o En el símbolo de la fe, en el que la profesamos, se dice : « Espero en la resurreccion de la carne y la vida perdurable. » Pero la espectacion de la futura beatitud pertenece á la esperanza, como se ha dicho (a. 5). Luego la esperanza no se distingue de la fe.

3.^o El hombre se dirige á Dios por la esperanza. Es así que esto pertenece propiamente á la caridad ; luego la esperanza no se distingue de la caridad.

Por el contrario : donde no hay distincion no hay número. Pero la esperanza se cuenta entre las demas virtudes teologales, porque como dice San Gregorio (Moral. l. 1, c. 16) tres son las virtudes, esperanza, fe y caridad ; luego la esperanza es virtud distinta de las demas virtudes teologales.

supérfluo ambas palabras, y que se ha de decir solo *tiende á alguna cosa árdua*.

(3) Lo que enseña en este artículo el Santo Doctor ha de tenerse como indubitable contra los sectarios, pues dice el Apóstol (1. Cor. 13) *Nunc manent fides, spes, caritas, tria hæc,*

Conclusion. *La esperanza es una virtud distinta de las demas teologales.*

Responderemos que se dice ser teologal alguna virtud, porque tiene á Dios por objeto, al cual se adhiere. Sin embargo puede uno adherirse á otro de dos maneras: una por sí mismo, y otra en cuanto por él se llega á otro. La caridad pues, hace que el hombre se adhiera á Dios por causa de sí mismo, uniendo su espíritu á él por el afecto de amor: mas la esperanza y la fe hacen que el hombre se adhiera á Dios, como á cierto principio del cual nos provienen algunas cosas. Pero de Dios nos proviene el conocimiento de la verdad y la consecucion de la bondad perfecta. Luego la fe hace que el hombre se adhiera á Dios, en cuanto es para nosotros el principio de conocer la verdad, pues creemos que son verdaderas las cosas que se nos dicen por Dios. Pero la esperanza hace que se adhiera á Dios, segun que es en nosotros el principio de la bondad perfecta, en el sentido de que por ella nos apoyamos en el auxilio divino para obtener la bienaventuranza.

Al argumento 1.º dirémos, que Dios bajo diferentes razones es el objeto de estas virtudes, como se ha dicho Pero para la distincion de los hábitos basta la diversa razon del objeto, como se ha demostrado (1.º-2.º C. 54, a. 2).

Al 2.º que la espectacion se contiene en el símbolo de la fe, no porque sea acto propio de fe, sino en cuanto que el acto de la esperanza presupone la fe, como se dirá más adelante (a. 7). Y de esta manera el acto de la fe se manifiesta por el acto de la esperanza (1).

Al 3.º que la esperanza hace que nos dirijamos á Dios como al bien final que debemos obtener, y como á cierta eficaz ayuda que ha de venir en nuestro auxilio; pero la caridad propiamente hace que nos dirijamos á Dios, uniendo el afecto del hombre hácia él, de tal suerte, que no viva para sí, sino para Dios.

(1) La fe se manifiesta por sus actos propios, cuando se muestra creyendo; más se manifiesta por los actos de la esperanza cuando se da á conocer esperando, y no es de admirar, pues, que también por los actos de la esperanza se manifieste convenientemente la fe puesto que en la definicion de esta entra la esperanza, pues se dice que la fe es la sustancia

ARTÍCULO VII. — La esperanza precede á la fe?

1.º Parece que la esperanza precede á la fe, porque á propósito de estas palabras (Psal. 36): *Espera en el Señor, y haz obras buenas*, dice la Glosa (interl. Cassiod): «La esperanza es el introito de la fe, el principio de la salud.» Pero la salud es producida por la fe, por la que somos justificados. Luego la esperanza precede á la fe.

2.º Lo que entra en la definicion de alguna cosa, debe ser anterior y más conocido. Es así que la esperanza entra en la definicion de la fe, como consta (Hebr. 11, 1): *Es pues la fe la sustancia de las cosas que se esperan*. Luego la esperanza es ántes que la fe.

3.º La esperanza precede al acto meritorio; pues dice el Apóstol (1 Cor. 9, 10); *que el que ara debe arar con esperanza de percibir los frutos*. Pero el acto de fe es meritorio. Luego la esperanza precede á la fe.

Por el contrario: dicese (Matth. 1, 2): *Abraham engendró á Isaac*, esto es, la fe á la esperanza, como dice la Glosa (inter.)

Conclusion. *La fe precede á la esperanza.*

Responderemos, que la fe precede absolutamente á la esperanza; porque al objeto de la esperanza es el bien futuro, arduo, posible de obtenerse. Luego para que alguien espere, se requiere que el objeto de la esperanza se le proponga como posible. Mas el objeto de la esperanza es de un modo la bienaventuranza eterna, y de otro el auxilio divino, como consta de lo dicho (a. 6 al 3.º, y a. 2). Ambas cosas se nos proponen por la fe, que nos hace conocer que podemos llegar á la vida eterna y que para esta nos ha sido preparado el auxilio de Dios, segun el Apóstol (Hebr. 11, 6): *es necesario que el que se llega á Dios, crea que hay Dios y que es remunerador de los que le buscan*. Por lo cual es evidente que la fe precede á la esperanza.

de las cosas que se han de esperar. Ademas se ha dicho que el acto de la esperanza presupone la fe y manifiesta el acto de esta; pues esperar la resurreccion y la vida eterna, presupone que creemos en ambas cosas, pues si no creyéramos en ellas no las esperaríamos.

Al argumento 1.º dirémos, que segun añade la Glosa (ibid.) la esperanza se llama allí introito de la fe, esto es, de la cosa creida, puesto que por aquella se entra á ver lo que se cree. O bien puede decirse que es el introito de la fe, puesto que por ella llega el hombre á afirmarse y perfeccionarse en la fe.

Al 2.º que en la definicion de la fe se pone la cosa que se debe esperar, porque el objeto propio de la fe no es evidente por sí mismo. Por consiguiente fue necesario se designase con cierta circunlocucion por lo que se sigue á la fe.

Al 3.º que no todo acto meritorio tiene la esperanza precedente; pero basta que la tenga concomitante ó consecuente.

ARTÍCULO VIII. — *La caridad es ántes que la esperanza?*

1.º Parece que la caridad es ántes que la esperanza, pues dice San Ambrosio, sobre aquello (Luc. 17): *si tuviéreis fe como un grano de mostaza*, etc.: «por la fe viene la caridad, por la caridad la esperanza». Luego la caridad es ántes que la esperanza.

2.º Dice San Agustin (De civ. Dei, l. 14, c. 9), que, «los buenos movimientos y afectos provienen del amor y de la santa caridad. Pero esperar, segun que es acto de esperanza, es cierto movimiento bueno del ánimo. Luego se deriva de la caridad.

3.º Dice el Maestro de las Sentencias (Sent. l. 3, dist. 26) que la esperanza proviene de los méritos que preceden, no solo á la cosa esperada, sino tambien á la esperanza que por naturaleza es anterior á la caridad. Luego la caridad es ántes que la esperanza.

Por el contrario, dice San Pablo (1 Timoth. 1, 5): *el fin del mandamiento es la caridad de corazon puro y de buena conciencia*, es decir, segun la Glosa (interl.), de la esperanza. Luego la esperanza es anterior á la caridad.

Conclusion [1]. *La esperanza es anterior á la caridad en el orden de generacion* [2], *y posterior en el orden de perfeccion*.

Responderémos, que hay dos clases de orden: uno conforme á la vía de genera-

cion y naturaleza, segun el cual lo imperfecto es ántes que lo perfecto; y otro conforme á la de la perfeccion y forma, segun el cual lo perfecto es naturalmente ántes que lo imperfecto. Luego segun el primer orden la esperanza es anterior á la caridad; lo cual es evidente, puesto que la esperanza y todo movimiento apetitivo se derivan del amor, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 55, a. 1 y 2) al tratar de las pasiones. Mas hay cierto amor perfecto ó imperfecto: perfecto es aquel por el cual se ama á alguno por sí mismo, por ejemplo, cuando uno desea un bien á otro, como el hombre ama al amigo. Imperfecto es aquel con el que uno ama una cosa no por ella misma, sino por el bien que le reporta, como el hombre ama la cosa que desea. El primer amor pertenece á la caridad que se adhiere á Dios por sí mismo, al paso que la esperanza pertenece al segundo amor; porque el que espera procura obtener para sí algo. Por consiguiente *en la vía de origen la esperanza es ántes que la caridad*. Así como alguno es introducido á amar á Dios, porque, temiendo ser castigado por él, cesa de pecar, como dice San Agustin (Tract. 9, in Joann.), así tambien la esperanza introduce á la caridad, en cuanto que alguno esperando ser remunerado por Dios se dirige á amarle y guardar sus preceptos. Pero segun el orden de la perfeccion, la caridad es anterior naturalmente: por lo que desde el momento que existe la caridad, la esperanza se torna más perfecta, porque esperamos más principalmente de los amigos. De este modo dice San Ambrosio (loc. cit. in arg. 1), que *la esperanza proviene de la caridad*.

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º que la esperanza y todo movimiento apetitivo provienen de cierto amor, esto es, de aquel por el cual se ama el bien esperado. Pero no toda esperanza proviene de la caridad, sino solamente el movimiento de la esperanza formada, esto es, aquella por la cual uno espera el bien de Dios ó del amigo.

Al 3.º que el Maestro de las Sentencias habla de la esperanza formada á la que naturalmente precede la caridad y los méritos causados por la caridad.

CUESTION XVIII.

Del sujeto de la esperanza.

Tratarémos del sujeto de la esperanza en los cuatro artículos siguientes: 1.º La virtud de la esperanza existe en la voluntad como en su sujeto?—2.º Existe en los bienaventurados?—3.º Existe en los condenados?—4.º Tiene certeza en los viadores?

ARTÍCULO I. — Existe la esperanza en la voluntad como en su sujeto?

1.º Parece que la esperanza no existe en la voluntad como en su sujeto; porque el objeto de la esperanza es el bien árduo, como se ha dicho (C. 18, a. 1, y 1.ª-2.ª, C. 40, a. 1). Pero lo árduo no es objeto propio de la voluntad, sino del apetito irascible. Luego la esperanza no existe en la voluntad, sino en el apetito irascible.

2.º Aquello para lo cual basta una sola cosa, superfluamente se le añade otra. Es así que para perfeccionar la potencia de la voluntad es bastante la caridad, que es la más perfecta de las virtudes; luego la esperanza no existe en la voluntad.

3.º Una potencia no puede estar al mismo tiempo en dos actos, como el entendimiento no puede comprender á la vez muchas cosas. Pero el acto de la esperanza puede estar al mismo tiempo con el acto de la caridad. Luego perteneciendo manifiestamente el acto de la caridad á la voluntad, el acto de la esperanza no pertenece á la misma. Así pues, la esperanza no reside en la voluntad.

Por el contrario, el alma no es capaz de Dios, sino segun la mente, en la que reside la memoria, la inteligencia y la voluntad, como lo demuestra San Agustín (De Trinit. I. 14, c. 3 y 6). Es así que la esperanza es una virtud teologal que

tiene á Dios por objeto; luego no existiendo ni en la memoria ni en la inteligencia, que pertenecen á la potencia cognoscitiva, síguese que existe en la voluntad como en su sujeto.

Conclusion. *La esperanza reside como en su sujeto en el apetito superior, que se llama voluntad, mas no en el inferior al que pertenece el irascible.*

Responderémos, que segun consta de lo dicho (C. 9, a. 1, y P. 1.ª, C. 87, a. 2) los hábitos se conocen por los actos. Mas el acto de la esperanza es cierto movimiento de la parte apetitiva, puesto que su objeto es el bien. Y como hay en el hombre dos clases de apetito, que son el apetito sensitivo que se divide en irascible y concupiscible y el intelectivo, que se llama voluntad, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 82, a. 5); aquellos movimientos que residen en el apetito inferior, son con pasion; pero los que residen en el superior sin pasion, como se deduce de lo dicho (P. 1.ª, C. 82, a. 5 al 1, y 1.ª-2.ª, C. 22, a. 3 al 39). Pero el acto de la virtud de la esperanza no puede pertenecer al apetito sensitivo, puesto que el bien que es el objeto principal de esta virtud, no es algun bien sensible, sino el bien divino. Por consiguiente la *esperanza existe en el apetito superior, que se llama voluntad, como en su sujeto; pero no en el apetito inferior, al que pertenece lo irascible.*

Al argumento 1.º dirémos, que el objeto del apetito irascible es lo arduo y sensible. Pero el objeto de la virtud de la esperanza es lo arduo é inteligible, ó más bien lo que es superior al entendimiento mismo.

Al 2.º que la caridad perfecciona suficientemente la voluntad respecto á un solo acto que es el amar ; pero se requiere otra virtud para perfeccionarla respecto á otro acto, que es esperar.

Al 3.º que los movimientos de la esperanza y los de la caridad, están subordinados los unos á los otros, como se ve por lo dicho (C. 17, a. 8). Por consiguiente nada impide que ambos movimientos pertenezcan al mismo tiempo á una potencia ; como el entendimiento puede comprender de una vez muchas cosas ordenadas las unas á las otras, segun se ha dicho (P. 1.ª, C. 85, a. 4).

ARTÍCULO II. — La esperanza existe en los bienaventurados? (1)

1.º Parece que la esperanza existe en los bienaventurados, pues Cristo desde el principio de su concepcion fue comprensor perfecto. Pero él mismo tuvo esperanza, puesto que de él se ha dicho (Psal. 30, 2) : *en tí, Señor, esperé*, como espone la Glosa interl. Luego la esperanza puede existir en los bienaventurados.

2.º Así como la consecucion de la bienaventuranza es cierto bien arduo, del mismo modo tambien su continuacion. Pero los hombres, ántes de alcanzar la beatitud, tienen esperanza de conseguirla. Luego despues que la han alcanzado, pueden esperar su conservacion.

3.º Por medio de la virtud de la esperanza puede uno esperar la beatitud, no solo para sí, sino tambien para otros, segun se ha dicho (C. 17, a. 3). Pero los bienaventurados que están en el cielo, esperan la bienaventuranza para otros; de lo contrario no rogarían por ellos. Luego la esperanza puede existir en los bienaventurados.

4.º A la bienaventuranza de los santos

(1) Algunos conceden que el acto primario de la esperanza, por el que alguno espera para sí la beatitud, no permanece en los bienaventurados, mas que el mismo hábito permanece en cuanto á la sustancia, y por él se realizan los actos secundarios que no repugnan al estado de los bienaventurados. Pero

pertenece no solo la gloria del alma, sino tambien la gloria del cuerpo. Pero las almas de los santos que están en la gloria, esperan aún la gloria del cuerpo, como consta (Apoc. 6, et August. super Gen. ad litt., lib. 12, c. 35). Luego la esperanza puede existir en los bienaventurados.

Por el contrario ; dice S. Pablo (Rom. 8, 24) : *Lo que uno ve, ¿cómo lo espera?* Pero los bienaventurados disfrutaban de la vision de Dios. Luego no puede existir en ellos la esperanza.

Conclusion. *La esperanza, así como la fe no pueden existir en la patria, y ninguna de ellas puede hallarse en los bienaventurados.*

Responderémos, que quitado aquello que da á una cosa su especie, desaparece la especie y la cosa no puede permanecer la misma, así como separada la forma del cuerpo natural no permanece el mismo específicamente. Pero la esperanza recibe la especie de su objeto principal, como acontece con las demas virtudes, segun se desprende de lo dicho (C. 17, a. 5 y 6, y I.ª-2.ª, C. 64, a. 2). Más su objeto principal es la bienaventuranza eterna, segun que es posible adquirirla por el auxilio divino, como consta de lo dicho (a. 1 y 2, C. 17). Luego como el bien árduo posible no cae bajo la razon de la esperanza, sino en tanto que es futuro, síguese que como la bienaventuranza no es ya futura sino presente, no puede existir en ella la virtud de la esperanza. *De consiguiente, esta como la fe desaparece en la patria y ninguna de ellas puede existir en los bienaventurados.*

Al argumento 1.º dirémos, que Cristo, aunque fuese comprensor, y por consiguiente bienaventurado, con relacion á la fruicion divina, era sin embargo, al mismo tiempo viador respecto á la pasibilidad de la naturaleza, la que aún tenía consigo ; por esto pudo esperar la gloria de la impassibilidad é inmortalidad, pero no de modo que tuviera la virtud de la esperanza, que no se refiere á la gloria del cuerpo como principal objeto, sino más bien á la fruicion divina.

mucho más segura y racional es la doctrina que establece sobre el particular el Santo Doctor en este artículo, como tambien I.ª-2.ª C. 57, a. 4 y C. 7 De Spiritual creatu. que est de spe a. 4, y in dist. 81, c. 2, a. 1.

Al 2.º, que la bienaventuranza de los Santos se llama vida eterna, puesto que por gozar de Dios, se hacen en cierto modo partícipes de la eternidad divina, que escede á todo tiempo, y así la continuación de la bienaventuranza no se diversifica por el presente, pasado y futuro. Por lo cual, los bienaventurados no tienen esperanza sobre la continuación de la beatitud, sino que poseen la cosa misma, puesto que en ella no hay razon de futuro.

Al 3.º, que en tanto que dura la virtud de la esperanza, por la misma esperanza espera alguno la beatitud para sí y para otros. Pero desaparecida la esperanza en los bienaventurados, segun la que esperaban para sí la beatitud, la esperan en verdad para otros, pero no por virtud de la esperanza, sino más bien por el amor de la caridad, como el que tiene amor de Dios, ama al prójimo con el mismo amor; sin embargo, puede alguno amar al prójimo, no teniendo la virtud de la caridad, sino por otro cierto amor.

Al 4.º, que siendo la esperanza una virtud teologal que tiene á Dios por objeto, el principal objeto de la esperanza es la gloria del alma, que consiste en la fruicion divina, pero no la gloria del cuerpo. Tambien la gloria del cuerpo, aunque es una cosa difícil por comparacion á la naturaleza humana, no lo es, sin embargo, por relacion á aquel que tiene la gloria del alma; bien porque la primera es diminuta en comparacion con la segunda, bien porque teniendo la gloria del alma tiene ya suficientemente la causa de la gloria del cuerpo.

ARTÍCULO III. Existe la esperanza en los condenados?

1.º Parece que la esperanza existe en los condenados, pues el diablo es condenado y príncipe de los condenados, segun San Mateo (Matth. 25-41): *Apartáos de mí, malditos, al fuego eterno, que está aparejado para el diablo y para sus ángeles.* Pero el diablo tiene esperanza (Job, 40-28): *He aquí que le burlará*

su esperanza. Luego parece que los condenados tienen esperanza.

2.º Como la fe es formada é informe, así tambien la esperanza. Pero la fe informe puede existir en los demonios (1) y en los condenados, segun se dice (Jac. 2, 19): *Los demonios lo creen y tiemblan.* Luego parece tambien que exista la esperanza informe en los condenados.

3.º A ninguno de los hombres despues de la muerte se aumenta el mérito ó demérito que no tuvo en esta vida, segun aquello (Eccl. 11-3): *Si el madero cayera hácia el austro ó hácia el aquilon, en cualquier lugar que cayere allí quedará.* Pero muchos que están condenados, tuvieron en este mundo esperanza, sin jamás desesperar. Luego tambien en la otra vida tendrán esperanza.

Por el contrario, la esperanza causa el gozo (Rom. 12-12): *En la esperanza gozosos.* Pero los condenados no tienen gozo, sino dolor y llanto; (Isai. 65-14): *Mis siervos cantarán alabanzas por la alegría del corazon y vosotros daréis gritos por el dolor del corazon, y por el quebrantamiento del espíritu aullaréis.* Luego no existe la esperanza en los condenados.

Conclusion. *Ni en los bienaventurados ni en los condenados hay esperanza, pero puede haberla en los viadores, ya estén en la vida ya en el purgatorio.*

Responderémos, que así como es de razon de la bienaventuranza, el que la voluntad descansa en ella, así es de razon de la pena, que lo que se aplica como tal pena, repugne á la voluntad. Pero lo que se ignora no puede inquietar á la voluntad ó repugnarla. Por eso dice San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 11. c. 17 y 19), que los ángeles no podían ser perfectamente dichosos en el primer estado, ántes de su confirmacion ó caída, puesto que no presabían lo que les había de suceder. Porque para la perfecta y verdadera bienaventuranza se requiere el que uno esté seguro de la perpetuidad de su bienaventuranza; de otra manera la voluntad no estaría tranquila.

Del mismo modo tambien, perteneciendo la perpetuidad de la condenacion

(1) Cuando se dice que en el diablo, y consiguientemente en los fieles condenados, se halla fe informe, debe esta entenderse no segun que es don gratuito del Espíritu Santo, sino

como cierto conocimiento de las cosas creibles, causada por los efectos y otras señales visibles, como queda ya dicho.

al castigo de los condenados, no tendría verdaderamente razon de castigo sino repugnára á la voluntad; cosa que no podría ser, si ignoráran la perpetuidad de su condenacion. Por lo tanto, á la condicion de la miseria de los condenados pertenece el que ellos sepan, que de ningun modo pueden evadir la condenacion y llegar á la bienaventuranza. Por eso se dice (Job. 15, 22): *No cree que puede volver de las tinieblas á la luz.* De donde se deduce, que no pueden conseguir la bienaventuranza como bien posible, como tampoco los bienaventurados como bien futuro. Por eso *ni en los bienaventurados ni en los condenados existe la esperanza. Pero en los viadores (1), ya estén en esta vida, ya en el purgatorio puede existir la esperanza*, porque en uno ú otro caso aprenden la bienaventuranza como bien futuro posible.

Al argumento 1.º dirémos, que como dice San Gregorio (Moral. l. 33, c. 19), se trata en este sentido del diablo considerado segun sus miembros, cuya esperanza será anulada; pero si se entiende del diablo mismo, puede referirse á la esperanza con la que espera obtener la victoria sobre los santos, segun se dice (Ibid. 18): *Se promete que el Jordan entrará por su boca.* Pero esta no es la esperanza de que ahora tratamos.

Al 2.º, que, segun dice San Agustin (Euchirid. c. 8), «la fe tiene por objeto las cosas malas y buenas, pasadas, presentes y futuras, propias y ajenas; pero la esperanza no tiene por objeto sino las cosas buenas futuras pertenecientes á ella.» Así, pues, con mayor razon puede haber fe informe en los condenados, que esperanza; puesto que los bienes de Dios no son para ellos ni futuros ni posibles, sino ausentes.

Al 3.º, que el defecto de la esperanza en los condenados no varía su demérito, como tampoco la evacuacion de la esperanza en los bienaventurados aumenta su mérito, sino que ambos efectos resultan del cambio de estado.

(1) En los viadores, esto es, en todos los fieles, que á pesar de vivir mal, no desesperan, sin embargo, ni presumen conseguir con solas sus fuerzas, el perdon ó la gloria, ni con sola la misericordia de Dios sin ninguna obra buena por parte de ellos.

(2) Porque como dice el mismo Santo Doctor, la certeza llámase propiamente la firmeza de la adhesion de la virtud cognoscitiva á su objeto cognoscible. (Sent. 3, dist. 26, C. 2, a. 4).

ARTÍCULO IV. La esperanza de los viadores tiene certidumbre ?

1.º Parece que la esperanza de los viadores no tiene certidumbre; porque la esperanza existe en la voluntad como en su sujeto. Es así que la certidumbre no pertenece á la voluntad, sino al entendimiento; luego la esperanza no tiene certidumbre.

2.º La esperanza proviene de la gracia y de los méritos, como se ha dicho (C. 17, a. 4, arg. 2). Es así que en esta vida no podemos saber con certeza si poseemos la gracia, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 62, a. 5); luego la esperanza de los viadores no tiene certidumbre.

3.º No puede haber certidumbre sobre lo que puede faltar. Pero hay muchos viadores que tienen esperanza, y sin embargo, no obtienen la consecucion de la bienaventuranza. Luego la esperanza de los viadores no tiene certidumbre.

Por el contrario, «la esperanza es la espectacion cierta de la bienaventuranza futura,» segun dice el Maestro de las Sentencias (Sent. 3, dist. 26); lo cual puede entenderse por estas palabras de San Pablo (2. Tim. 1, 12): *Sé á quien he creído y estoy cierto de que es poderoso para guardar mi depósito.*

Conclusion. *La esperanza tiende con certeza á su fin como participando la certeza de la fe, que se halla en la potencia cognoscitiva.*

Responderémos, que la certidumbre puede existir en alguno de dos maneras, á saber, esencial y participativamente. Esencialmente se halla en la facultad cognoscitiva (2), y participativamente, en todo lo que es movido infaliblemente á su fin por dicha facultad cognoscitiva. Segun este modo, dícese que la naturaleza obra con certeza (3), como movida por el entendimiento divino que dirige con certeza cada cosa hácia su fin. Segun este modo, se dice tambien, que las virtudes morales obran más ciertamente que el arte, por cuanto que, á la

(3) Como que nada obra en vano supérflua ó temerariamente como tampoco Dios; por eso era muy comun entre los filósofos antiguos aquel axioma que *opus nature est opus intelligentie non errantis.* Toda cosa natural es movida con certeza á su fin por el entendimiento divino y como dirigida ó movida por el mismo entendimiento ejecuta *certitudinaliter* y sin error todas sus obras naturales.

manera de la naturaleza, son movidas por la razon á sus actos, *y de este modo tambien la esperanza tiende con certeza á su fin, como participando la certidumbre de la fe que existe en la facultad cognoscitiva* (1).

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que la esperanza no se apoya principalmente en la gracia ya recibida, sino en la omnipotencia y misericordia divinas, por las que, áun el que no tiene la gracia, puede conseguirla, para

de este modo llegar á la vida eterna. Pero de la omnipotencia y misericordia de Dios está cierto todo aquel que posee la fe (2).

Al 3.º que, el que algunos teniendo esperanza, se ven faltos de la consecucion de la bienaventuranza, sucede por defecto del libre albedrío que les pone el obstáculo del pecado, pero no por defecto de la divina potencia ó misericordia en la que se apoya la esperanza. Por consiguiente, esto no perjudica á la certidumbre de la esperanza.

CUESTION XIX.

Del don de temor.

Tratarémos del don de temor, acerca del cual examinaremos: 1.º Debe temerse á Dios? — 2.º De la division del temor en filial, inicial, servil y mundano. — 3.º El temor mundano es siempre malo? — 4.º El temor servil es bueno? — 5.º Es sustancialmente la misma cosa que el filial? — 6.º Se destruye el temor cuando sobreviene la caridad? — 7.º El temor es el principio de la sabiduría? — 8.º El temor inicial es la misma cosa en sustancia que el temor filial? — 9.º El temor es el don del Espiritu Santo? — 10. ¿Crece, creciendo la caridad? — 11. Permanece en la patria? — 12. Qué es lo que le corresponde en las bienaventuranzas y en los frutos?

ARTÍCULO I.— Puede temerse á Dios?

1.º Parece que Dios no puede ser temido; porque el objeto del temor es el mal futuro, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 42, a. 2 y 3). Es así que Dios está exento de todo mal, por ser la misma bondad; luego no puede ser temido.

2.º El temor se opone á la esperanza. Es así que tenemos esperanza en Dios; luego no podemos al mismo tiempo temerle.

3.º Como dice Aristóteles (Rhetor. l. 2. c. 5), «tememos aquellas cosas de las que nos provienen los males.» Es así que los males no nos provienen de Dios, sino de nosotros mismos, segun el profeta, (Osæ 13, 9): *Tu perdicion, Israel de tí:*

solo en mí está tu socorro; luego no debe temerse á Dios.

Por el contrario, dícese (II Jerem. 10, 7): *¿Quién no te temerá, ó Rey de las naciones?* (Malach. 1, 6.): *Si yo soy el Señor ¿dónde está el temor que se me debe?*

Conclusion. [1] *En cuanto el objeto del temor es el mal que el hombre huye, no puede ser Dios objeto del temor, esto es, no puede ser temido Dios [2], en cuanto por el mismo ó por comparacion á él mismo puede provenirnos algun mal, puede y debe ser temido.*

Responderémos, que así como la esperanza tiene dos objetos, de los cuales uno es el mismo bien futuro, cuya adquisicion espera uno y el otro el auxilio de

(1) Fúndase esta certeza ya en la verdad divina, que no puede mentir, ya en la omnipotencia, que no puede ser impedida, ya en la bondad, que es tanta, que el Padre no perdonó

á su propio Hijo, sino que le entregó por todos nosotros.

(2) Con certeza dogmática en comun, mas con certeza moral únicamente para sí misma y en particular.

alguno, por el cual está á la expectativa de alcanzar lo que espera; así tambien el temor puede tener dos objetos, uno, el mismo mal que rehuye el hombre, y otro, aquello de lo que puede provenir el mal. Luego por el primer modo *Dios, que es la bondad misma no puede ser objeto de temor; pero del segundo modo sí puede serlo en el sentido de que por él mismo ó por comparacion á él mismo puede imponernos algun mal*. En efecto, él mismo puede infligirnos algun mal de pena que no es mal *simpliciter* sino *secundum quid* y bien *simpliciter*: pues, llamándose bien lo que se ordena al fin, y mal lo que implica privacion de este orden, es un mal absoluto lo que excluye el orden al fin último (1), que es el mal de culpa. Mas el mal de pena es ciertamente malo en cuanto priva de algun bien particular; y es, sin embargo, un bien absoluto en cuanto que depende del orden del último fin. Pero por comparacion á Dios puede provenirnos el mal de culpa, si nos separamos de él. Por lo tanto Dios puede y debe ser temido.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento procede de que el mal que el hombre rehuye es objeto del temor.

Al 2.º que en Dios hay que considerar la justicia, segun que castiga á los pecadores y la misericordia segun que nos libra. Segun, pues, la consideracion de la misma justicia, surge en nosotros el temor; pero segun la consideracion de su misma misericordia, la esperanza. Así, segun diversos conceptos, Dios es objeto de esperanza y de temor.

Al 3.º que el mal de la culpa no proviene de Dios, como su autor, sino de nosotros mismos, en cuanto nos separamos de él; pero el mal de pena proviene de Dios como su autor en cuanto tiene razon de bien, á saber, segun que es justo, por imponernos justamente el castigo; por cuya razon se dice (Sap. 1, 13); *Dios no hizo la muerte..... más los impíos con manos y con palabras la llamaron*.

(1) El mal de culpa en tanto dista del mal de pena, en cuanto aquél se opone al bien divino en sí mismo, objetivamente sin embargo, así como la caridad tiende al bien divino en sí mismo; mas el mal de pena se opone al bien creado y por eso se dice (in corp. art.) que el mal de culpa priva del orden al fin úl-

ARTÍCULO II. — *¿Se divide el temor convenientemente en filial, inicial, servil y mundano?*

1.º Parece que el temor se divide inconvenientemente en filial, inicial, servil y mundano; porque San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 15), distingue seis especies de temor, á saber, pureza, vergüenza y otros de que ya hemos hablado (1.º-2.º C. 41, a. 4) que no se incluyen en esta division. Luego parece que esta division del temor sea inconveniente.

2.º Cualquiera de estos temores ó es bueno ó es malo. Es así que hay algun temor, como el natural, que ni es bueno moralmente, puesto que existe en los demonios, segun estas palabras (Jac. 2, 19): *Los demonios lo creen y tiemblan*; ni tampoco malo, puesto que existió en Cristo, segun estas otras (Mar. 14, 33): *Comenzó Jesus á atemorizarse y á angustiarse*; luego el temor se divide insuficientemente segun la division anterior.

3.º Diversa es la relacion del hijo al padre, y de la mujer al marido y del siervo al señor. Es así que el temor filial que es propio del hijo con relacion al padre, se distingue del temor servil, que es propio del siervo con relacion á su señor. Luego tambien el temor casto que parece ser peculiar de la mujer por relacion al marido, debe distinguirse de todos estos temores.

4.º Como el temor servil teme el castigo, así tambien el temor inicial y mundano. Luego estos temores no debieron distinguirse los unos de los otros.

5.º Como la concupiscencia es del bien, así tambien el temor al mal. Pero una es la *concupiscencia de los ojos*, por la que uno desea los bienes mundanos y otra la *concupiscencia de la carne*, por la que desea la propia delectacion. Luego tambien uno es el temor mundano, por el que se teme perder los bienes exteriores, y otro el temor humano por el que se teme el detrimento de su propia persona.

Por el contrario, el Maestro de las

timo, y porque solo el último fin es fin *simpliciter*, esto es, total y sin determinacion, y los demas fines lo son en este ó en aquel orden respecto de este ó aquel fin; por eso dice el Santo que llamándose bien y mal segun el orden final, solo el mal de culpa lo es *simpliciter*, pero el mal de pena lo es de este.

Sentencias establece esta division (Sent. 3. dist. 44).

Conclusion. *El temor divídese rectamente en filial, inicial, servil y mundano.*

Responderémos, que ahora tratamos del temor, segun que por él mismo nos convertimos á Dios en alguna manera ó nos separamos de él. Pues, siendo el mal el objeto del temor, unas veces el hombre se separa de Dios por los males que teme, y este se llama temor humano ó mundano; otras se convierte y se adhiere á Dios por los males que teme, cuyo mal es de dos maneras, á saber, mal de pena y mal de culpa. Si, pues, uno se convierte y adhiere á Dios por el temor de la pena, habrá *temor servil*; si por temor de la culpa, *temor filial*; pues á los hijos pertenece temer la ofensa del padre. Mas si de ambas maneras, hay *temor inicial* (1) que es intermedio entre uno y otro temor. Mas, si se pueda temer el mal de culpa queda ya dicho (1.^a-2.^a C. 42, a. 3), al tratar de la pasion del temor.

Al argumento 1.^o dirémos, que San Juan Damasceno divide el temor considerado como pasion del alma. Pero esta division del temor se considera por relacion á Dios, segun se ha dicho.

Al 2.^o que el bien moral consiste principalmente en la conversion á Dios, pero el mal moral en la separacion de él; por consiguiente, todos los predichos temores implican el mal moral ó el bien. Pero el temor natural se presupone al bien y al mal moral y, por tanto, no se cuenta entre estos temores.

Al 3.^o, que la relacion del siervo al señor es por la potestad del señor que somete el siervo á su persona; pero la del hijo con relacion al padre, la de la mujer con relacion al mando es al contrario por el afecto del hijo que se somete al padre, ó de la mujer que se une al marido por el amor. De consiguiente, el temor filial y casto pertenecen á una misma cosa, puesto que por el amor de la caridad, Dios se hace nuestro padre, segun San Pablo (Rom. 8, 15): *Habeis recibido el espíritu de adopcion de hijos por el cual clamamos: Abba, Padre; y segun la*

misma caridad se llama tambien esposo nuestro, segun aquello (II Cor. 11, 2): *Os he desposado con Cristo para presentaros como Virgen pura al único Esposo.* Pero el temor servil pertenece á otra cosa, porque no incluye en su razon la caridad.

Al 4.^o, que los tres predichos temores se refieren á la pena pero de distinto modo; pues el temor mundano ó sea el humano se refiere á la pena que separa de Dios, cuya pena infligen á veces los enemigos de Dios ó amenazan con ella. El temor servil é inicial se refieren á la pena, por la cual son atraidos los hombres á Dios que les aplica dicha pena ó les amenaza con ella, y á la que el temor servil se refiere de una manera principal y el inicial secundariamente.

Al 5.^o, que por la misma razon se aleja el hombre de Dios por el temor de perder los bienes de este mundo ó por el temor de perder la incolumidad de su propio cuerpo: porque los bienes exteriores pertenecen al cuerpo. Y por lo tanto, ambos temores se consideran aquí como uno mismo, aunque los males que se temen sean diversos como tambien los bienes que se desean. De esta diferencia proviene la de los pecados en su especie, los que tienen, sin embargo, de comun el separarse de Dios.

ARTÍCULO III. — El temor mundano es siempre malo? (2)

1.^o Parece que el temor mundano no siempre es malo, porque al temor humano parece pertenecer el respetar á los hombres. Es así que algunos son vituperados por no respetar á los hombres, como consta (Luc. 18), de aquel juez inciuo, que ni temía á Dios ni temía á los hombres; luego parece que el temor mundano no siempre es malo.

2.^o Al temor humano parecen pertenecer las penas que se imponen por las potestades seculares. Pero estas penas nos escitan á obrar bien (Rom. 13, 3): *¿Quieres tú no temer á la potestad? haz lo bueno y tendrás alabanza de ella.*

(1) El temor inicial se refiere principalmente á la culpa y secundariamente á la pena.

(2) El temor mundano es aquel por el que de tal modo os

temida una cosa creada que por ella se ofende á Dios, y por esto siempre es malo este temor.

Luego el temor mundano no siempre es malo.

3.º Lo que nos es inherente por naturaleza no parece ser malo, porque las cosas naturales nos vienen de Dios. Es así que es natural al hombre temer el detrimento de su propio cuerpo y la pérdida de los bienes temporales, con los que se sustenta en la vida presente; luego parece que el temor mundano no sea siempre malo.

Por el contrario, dice el Señor (Matth. 10, 28): *No temais á los que matan el cuerpo*; por consiguiente el temor mundano está prohibido. Es así que Dios no prohíbe más que lo malo; luego el temor mundano es malo.

Conclusion. *El temor mundano es siempre malo.*

Responderémos, que, segun se desprende de lo dicho (1.ª-2.ª, C. 1, a. 3, C. 18, a. 1, y C. 54, a. 2) los actos morales y los hábitos reciben de sus objetos el nombre y la especie (1). Pero el objeto propio del movimiento apetitivo es el bien final. Por lo tanto por el propio fin se especifica y denomina todo movimiento apetitivo: pues si alguno denominase á la codicia amor al trabajo, puesto que por ella trabajan los hombres, la expresión no sería exacta; porque los avaros no buscan el trabajo como fin, sino como medio de llegar á él: pero buscan las riquezas como fin; en este caso la codicia se llama con razon deseo ó amor de riquezas, lo cual es malo. A este tenor se dice propiamente amor mundano, aquel por el cual se apega alguno al mundo, como fin; y por esta razon el amor mundano es siempre malo. Más el temor nace del amor; porque el hombre teme perder lo que ama, como hace ver San Agustin (Q. l. 83, q. 33). Por lo tanto el temor mundano es el que procede del amor humano como de raíz mala, y por consiguiente *el temor mundano es siempre malo.*

Al argumento 1.º dirémos, que alguno puede respetar ó temer á los hombres de dos maneras; 1.ª, porque hay en ellos algo divino por ejemplo, el bien de la

gracia ó de la virtud, ó al ménos de la imágen natural de Dios; y por este modo son vituperados los que no respetan á los hombres; 2.º, puede uno temer á los hombres, en cuanto contrarían á Dios; y en este concepto son alabados los que no los temen, segun aquello (Eccli. 48, 13), sobre Elías y Eliseo: *En sus dias no temió á príncipe alguno.*

Al 2.º, que las potestades seculares, cuando infligen castigos para retraer á los hombres del pecado, son en esto ministros de Dios, segun se dice (Rom. 13, 4): *Pues es ministro de Dios; vengador en ira contra aquel que hace lo malo.* Segun esto, temer á la potestad secular no pertenece al temor mundano, sino al temor servil ó inicial.

Al 3.º, que es natural que el hombre rehuya el detrimento de su propio cuerpo y los daños de las cosas temporales; pero que el hombre por causa de estas cosas se separe de la justicia, es contra la razon natural. Por eso dice el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 1), que «hay ciertas obras, como» por ejemplo, las de los pecados á las que «por ningun temor debe alguno ser obligado, puesto que es peor cometer tales» pecados, que sufrir ciertos castigos» (2).

ARTÍCULO IV. — El temor servil es bueno?

1.º Parece que el temor servil no es bueno; porque aquello cuyo uso es malo, es malo tambien. Es así que el uso del temor servil es malo; porque, segun dice la Glosa (ex l. Sent. Prosperi, c. 172, Rom. 8): *El que hace con temor alguna cosa, aunque sea buena la que hace, sin embargo no hace bien.* Luego el temor servil no es bueno.

2.º Lo que trae su origen de la raíz del pecado, no es bueno. Es así que el temor servil dimana de la raíz del pecado, puesto que sobre aquello (Job, 3, 11): *¿Por qué no he muerto en la matriz?* dice San Gregorio (Moral. l. 4, c. 25): «Cuando por» el pecado se teme el castigo presente y «no se ama la perdida presencia de Dios,

(1) Los actos inmediatamente por sí mismos, y los hábitos mediante los actos, como se colige de lo dicho (1.ª-2.ª, C. 54, a. 2).

(2) De esta respuesta se colige claramente que nada natural, precisamente en cuanto natural, es malo moralmente;

ademas, que el temor mundano es contra la razon natural del hombre lo demuestra el Filósofo, pues éste, guiado por sola la razon natural (puesto que era pagano) llegó á proferir tan brillante sentencia como la citada.

» el temor nace del orgullo y no de la » humildad ». Luego el temor servil es malo.

3.º Así como al amor de la caridad se opone el amor mercenario, así tambien al temor castor parece oponerse el temor servil. Pero el amor mercenario es siempre malo; luego tambien el temor servil.

Por el contrario; ningun mal proviene del Espíritu Santo. Pero el temor servil proviene del Espíritu Santo; porque propósito de las palabras del Apóstol (Rom. 8, 15): *No habeis recibido el espíritu de servidumbre, etc.*, dice la Glosa (Ord. August. tract. 9 in Epist. Joan); « Uno » es el espíritu que produce dos temores », á saber, el servil y el casto. Luego el temor servil no es malo.

Conclusion [1]. *El temor servil segun su sustancia es bueno* [2]; *el servilismo (servilitas) del temor servil es malo.*

Responderémos, que el temor servil considerado bajo el punto de vista del servilismo, es malo; porque la esclavitud se opone á la libertad. Por consiguiente, siendo libre, « el que es dueño de sí mismo », como se dice (Met. l. 1, c. 2), es esclavo el que no obra por causa propia, sino como movido por cosa estraña. Pero todo el que hace por amor una cosa, la hace como por sí mismo, puesto que por propia inclinacion es movido á obrar. Por lo tanto es contra la naturaleza del servilismo que alguno obre por amor. Así pues el temor servil, considerado como tal es contrario á la caridad. Luego si el servilismo fuese de la esencia del temor servil, habría que admitir, que el temor servil sería absolutamente malo, como es absolutamente malo el adulterio, porque aquello de que proviene es contrario á la caridad y pertenece á la especie de adulterio (1). Pero el antedicho servilismo no pertenece á la especie del temor servil,

(1) Otros códices ponen que *aquello, por lo que contraria á la caridad, pertenece á la especie de adulterio.*

(2) Y por lo mismo el temor servil no se ha de llamar malo en absoluto. El servilismo dice el Santo Doctor (in dist. C. 2, a. 2) es un accidente del temor y no pertenece á la esencia de este, y por lo tanto la esencia del temor servil es buena.

(3) El dicho de San Agustin puede verse más claro en el ejemplo siguiente. Uno obligado por el temor da á un pobre la limosna que le manda dar el amo, pero retiene la voluntad de robarla para el, si no temiera ser castigado por tal robo por su señor, aquel en verdad hace un bien porque da la limosna por mandato de su amo; pero no la hace bien, sino ántes mal, porque la hace con voluntad de robarla si pudiera realizar esto sin el temor de ser castigado, y la robaría en efecto si no tuviera este temor.

como tampoco la informidad á la especie de la fe informe (2); porque la especie de un hábito ó acto moral se toma de su objeto. Pero el objeto del temor servil es la pena; al que acaece que el bien al que contraría la pena se ame como fin último, y por consiguiente que sea temida la pena como mal principal, y esto tiene lugar en aquel que no tiene caridad; ó bien que se ordene á Dios como á fin, y por consiguiente no tema el castigo como principal mal, lo que se verifica en el que tiene caridad; pues la especie de un hábito no se destruye porque su objeto ó fin se ordenen al fin ulterior. Por consiguiente *el temor servil, segun su sustancia es bueno, pero el servilismo de este es malo.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras de San Agustin se han de entender acerca de aquel que hace alguna cosa por temor servil, considerado como tal, esto es de modo que no ame la justicia, sino que tema solamente el castigo (3).

Al 2.º, que el temor servil segun su sustancia no proviene del orgullo, pero si el servilismo de este temor, en el sentido de que el hombre no quiere someter su voluntad al yugo de la justicia por el amor (4).

Al 3.º, que se dice amor mercenario, el de aquel que ama á Dios por los bienes temporales, el cual es contrario en sí mismo á la caridad, y por consiguiente el amor mercenario es siempre malo. Pero el temor servil, segun su sustancia no implica sino temor del castigo, bien se tema, ó no, como mal principal.

ARTÍCULO V. — El temor servil es sustancialmente lo mismo que el temor filial?

1.º Parece que el temor servil es en sustancia lo mismo que el temor filial,

(4) Por estas palabras se da á entender qué cosa sea el servilismo del temor servil, esto es, que el servilismo consiste en que, cuando uno despues de ver la pena debida al pecador, no se mueve á someter con verdad su afecto al yugo de la justicia; y por lo tanto el que tiene este servilismo no deja por temor del infierno ú otras penas la voluntad de pecar, sino que persevera en ella, si bien alguna vez omite el acto exterior para no sufrir alguna determinada. El temor servil sin servilismo existe cuando alguno es movido efectivamente, vista la pena debida al pecador, á someter por amor ó sea de corazon su afecto al yugo de la justicia, y de consiguiente deja la voluntad de pecar y el acto estrinseco del pecado por temor del infierno ú otras penas. Este tal, hace de necesidad virtud.

porque el temor filial parece ser al servil, lo que la fe formada á la fe informe; de cuyas dos cosas una va acompañada de pecado mortal, y la otra no. Es así que sustancialmente es la misma la fe formada que la fe informe; luego tambien son iguales en sustancia el temor servil y el filial.

2.º Los hábitos se diversifican segun sus objetos. Pero una misma cosa es el objeto del temor servil y del filial, puesto que por uno y otro temor se teme á Dios; luego el temor servil y el temor filial son sustancialmente lo mismo.

3.º Así como el hombre espera gozar de Dios y obtener de él beneficios, así tambien teme separarse de Dios y ser castigado por él. Pero la misma es la esperanza con la que esperamos gozar de Dios, que aquella con la que esperamos obtener de él otros beneficios, como se ha dicho (C. 17, a. 2 al 2.º). Luego tambien es el mismo el temor filial, por el que tememos la separacion de Dios, y el temor servil por el que tememos nos castigue.

Por el contrario, San Agustin, (Super primam Can. Joan. tract. 9) dice que hay dos temores, uno servil y otro filial y casto.

Conclusion. *El temor servil y el filial no son lo mismo sustancialmente, sino que difieren en especie.*

Responderémos, que el propio objeto del temor es el mal. Y puesto que los actos y los hábitos se distinguen segun sus objetos, como consta de lo dicho (1.ª-2.ª, C. 54, a. 2); es necesario que segun la diversidad de males difieran tambien en especie los temores. Pero difieren en especie el mal del castigo, que rehuye el temor servil, y el mal de la culpa que rehuye el temor filial, como se deduce de lo dicho (a. 2). Por lo tanto es evidente que *el temor servil y el filial no son lo mismo en sustancia, sino que difieren en especie.*

Al argumento 1.º dirémos, que la fe formada é informe no difieren segun el objeto, porque por una y otra se cree á Dios y se cree en Dios. Difieren solamente por alguna cosa estricta, á saber por la presencia ó ausencia de la caridad; y por consiguiente no difieren sustancialmente. Pero el temor servil y el filial difieren

segun los objetos, y por consiguiente no hay paridad con aquellas.

Al 2.º que el temor servil y el temor filial no tienen la misma relacion á Dios; pues el temor servil mira á Dios, como autor de las penas; y el filial, no como principio activo de la culpa, sino más bien como al término del que rehuye separarse por la culpa. Por consiguiente de la identidad de este objeto, que es Dios, no resulta la identidad de la especie, puesto que tambien los movimientos naturales se diferencian en especie por la relacion á algun término, porque no es lo mismo en especie el movimiento que proviene de la blancura que el que se dirige á ella.

Al 3.º que la esperanza se refiere á Dios como principio, tanto respecto de la fruicion divina como de cualquiera otro beneficio; pero no así el temor; y por lo tanto no hay paridad.

ARTÍCULO VI. — El temor servil permanece con la caridad ?

1.º Parece que el temor servil no permanece con la caridad, pues dice San Agustin (super Can. 1, tract. 9) que « cuando la caridad comienza á habitar » en nosotros, se va el temor que la pre- » paró el puesto ».

2.º *La caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado* (Rom. 5, 5). Pero donde está el Espíritu del Señor allí hay libertad como se dice (II Cor. 3, 17). Luego como la libertad escluye la esclavitud, parece que el temor servil sea espelido por la caridad que sobreviene.

3.º El temor servil es producido por el amor en cuanto que la pena disminuye el propio bien. Pero el amor de Dios espela el amor de sí, pues hace que el hombre se desprecie á sí mismo, como se ve por el testimonio de San Agustin (De civit. Dei, l. 14, c. ult., et in Psal. 64) que « el amor de Dios eleva á la » ciudad de Dios hasta el desprecio de sí » misma ». Luego parece que el advenimiento de la caridad destruya el temor servil.

Por el contrario, el temor servil es un don del Espíritu Santo, como se ha di-

cho (a. 4). Pero los dones del Espíritu Santo no se destruyen sobreviniendo la caridad por la que el Espíritu Santo habita en nosotros. Luego por el advenimiento de la caridad no se destruye el temor servil.

Conclusion. El temor si bien como servil no permanece con la caridad, puede sin embargo segun su sustancia permanecer con ella.

Responderémos, que el temor servil es originado del amor de sí mismo, puesto que es el temor de la pena que es un detrimento de nuestro bien propio. Por lo cual el temor del castigo puede estar con la caridad como tambien el amor de sí mismo; porque hay la misma razon para que el hombre desee su bien, que para que tema ser privado de él. Mas el amor de sí puede referirse á la caridad de tres modos: 1.º es contrario á la caridad, segun que alguno constituye su fin en el amor de su bien propio; 2.º se incluye en la caridad, segun que el hombre se ama por Dios y en Dios; y 3.º se distingue de la caridad, pero no la contraría; por ejemplo, cuando uno se ama segun la razon de propio bien de tal modo, sin embargo, que no constituye su fin en este su propio bien. Así tambien se puede amar al prójimo con otro amor especial ademas del de la caridad que se funda en Dios; como cuando se ama al prójimo, por los servicios que nos ha hecho por consanguinidad ó alguna otra condicion humana, que sea sin embargo referible á la caridad. Así pues, tambien el temor de la pena se incluye de un modo en la caridad: pues separarse de Dios es cierta pena que la caridad rehuye principalmente: por lo que, esto pertenece al temor casto. En otro sentido el temor es contrario á la caridad segun que uno rehuye la pena contraria á su bien natural como principal mal contrario al bien que se ama como fin; y en este concepto el temor de la pena no está acompañado de la caridad. Distínguese el temor de la pena sustancialmente del temor casto; puesto que el hombre teme el mal penal

(1) Conviene advertir que el temor servil segun la sustancia, de tal modo tiene por objeto el mal de pena, que no la mira sin embargo segun todos los conceptos. sino segun el privativo del propio bien como tal, y por eso el mal de la separacion de Dios se atribuye en el artículo á ambos temores, pero en diverso concepto, pues al temor casto se atribuye por parte

no porque le separe de Dios, sino en cuanto es nocivo á su propio bien; sin que por eso constituya su fin en aquel bien; y por consiguiente ni tema aquel mal como el más grande de todos los males, y tal temor de pena puede estar acompañado de la caridad. Pero temor de la pena no se dice ser servil, sino cuando se teme el castigo como mal principal, segun consta de lo dicho (a. 2 y 4). Por consiguiente, el temor, *en cuanto servil, no permanece con la caridad; pero la sustancia del temor servil puede permanecer con la caridad, como tambien el amor de sí mismo* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla allí del temor, en cuanto es servil.

En este mismo concepto proceden los otros dos argumentos.

ARTÍCULO VII. — El temor es el principio de la sabiduría?

1.º Parece que el temor no es el principio de la sabiduría, porque el principio de una cosa es parte de ella. Pero el temor no es parte de sabiduría, porque el temor reside en la potencia apetitiva, y la sabiduría en la intelectual. Luego parece que el temor no es principio de sabiduría.

2.º Ninguna cosa es principio de sí misma. Pero *el temor de Dios, esa es la sabiduría*, como se dice (Job. 28, 28). Luego parece que el temor de Dios no es principio de sabiduría.

3.º Nada es anterior al principio. Es así que hay algo ántes que el temor, puesto que le precede la fe; luego parece que el temor no es el principio de la sabiduría.

Por el contrario, dicese (Psalm. 110, 9): *el temor á Dios es el principio de la sabiduría.*

Conclusion. [1] *El principio de la sabiduría segun su esencia son los artículos de la fe:* [2] *el principio de la sabiduría segun el efecto es el temor del Señor:* [3] *el temor servil y el filial son principio*

de Dios, esto es, en cuanto el hombre teme no vivir para Dios, pues la mayor caridad hace que el hombre se una al fin de vivir para Dios, y al temor servil por parte de nuestro bien, esto es, en cuanto el hombre teme verse privado de tan grande bien suyo, que es estar con Dios.

de la sabiduría, aunque de diferente modo.

Responderemos, que se puede decir algo principio de sabiduría de dos modos: 1.º porque es principio de la misma sabiduría en cuanto á su esencia; 2.º porque lo es en cuanto á su efecto, como el comienzo del arte segun su esencia son los principios de que procede el arte; mas el comienzo del arte segun su efecto es el principio de sus operaciones, como si dijéramos que el principio del arte de edificar son los cimientos, puesto que por ellos comienza á obrar el que edifica. Pero siendo la sabiduría el conocimiento de las cosas divinas, como se dirá más adelante (C. 45, a. 1), es considerada por nosotros de un modo y de otro por los filósofos, porque puesto que nuestra vida se ordena á la fruicion divina y es dirigida segun cierta participacion de la naturaleza divina que es por la gracia; la sabiduría es considerada por nosotros no solo como cognoscitiva de Dios, como tambien lo es así por los filósofos, sino tambien como directiva de la vida humana, que no solo es dirigida segun las razones humanas, sino tambien segun las divinas (1), como espone San Agustín (De Trinit. l. 12, c. 14). Así pues el comienzo de la sabiduría segun su esencia son los primeros principios de la sabiduría que son los artículos de la fe, y segun esto la fe se llama principio de sabiduría. Pero en cuanto á su efecto, el comienzo de la sabiduría es la operacion por donde ella comienza, y de este modo el temor es el principio de la sabiduría: sin embargo uno es el temor servil y otro el temor filial. Porque el temor servil es como el principio que dispone exteriormente á la sabiduría, en cuanto alguno se retira del pecado por temor del castigo y se hace apto por esto para el efecto de la sabiduría (Eccli. 1, 27): *el temor del Señor espele el pecado*. Pero *el temor casto ó filial es principio de la sabiduría como primer efecto de ella*. Pues perteneciendo á la sabiduría el que la vida humana sea regulada segun las razones divinas, es preciso tomar por principio que el hombre tema á Dios y

se someta á él. De esta manera pues regulado será segun Dios en todas las cosas.

Al argumento 1.º dirémos que aquel razonamiento manifiesta que el temor no es el principio de la sabiduría en cuanto á la esencia de esta.

Al 2.º que el temor de Dios se compara á toda la vida humana regulada por la sabiduría de Dios como la raíz al árbol; por lo cual se dice (Eccli. 1, 25): *la raíz de la sabiduría es temer al Señor; y sus ramas son de larga duracion*. Y por tanto así como se dice que la raíz es virtualmente todo el árbol, así el temor de Dios se dice que es la sabiduría.

Al 3.º que, segun se ha dicho (in corp. art.) de un modo es la fe principio de sabiduría y de otro lo es el temor. Por lo tanto dicese (Eccli. 25, 16): *el temor de Dios es el principio de su amor; mas debe unírsele un principio de fe*.

ARTÍCULO VIII.—El temor inicial difiere segun la sustancia del temor filial?

1.º Parece que el temor inicial difiere en sustancia del temor filial: porque el temor filial proviene del amor. Es así que el temor inicial es el principio del amor (Eccl. 25, 16): *el temor de Dios es el principio de su amor*; luego el temor inicial es otro que el filial.

2.º El temor inicial teme la pena, que es objeto del temor servil; y así parece que el temor inicial es lo mismo que el servil. Es así que el temor servil es distinto del filial, luego tambien el temor inicial es distinto en sustancia del filial.

3.º El medio difiere por igual concepto de cada uno de los extremos; pero el temor inicial es el medio entre el temor servil y el temor filial. Luego difiere del filial y del servil.

Por el contrario, lo perfecto y lo imperfecto no diversifican la sustancia de la cosa. Pero el temor inicial y filial difieren segun la perfeccion é imperfeccion de la caridad, como consta por San Agustín (Super. 1 Canonic. Joan. tract.

(1) Los principios de la sabiduría humana son las verdades primeras que *per se* y evidentemente son conocidas por la razon; mas los principios de la sabiduría sobrenatural son los

mismos que los principios de la fe cristiana ó sea los artículos de la fe.

9). Luego el temor inicial no difiere segun la sustancia del filial.

Conclusion. *El temor inicial no se diferencia, segun la esencia, del temor filial.*

Responderémos, que el temor inicial se llama así, por ser principio. Pero siendo el temor servil y el temor filial en algun modo principio de la sabiduría, ámbos pueden llamarse iniciales. Pero así no se entiende el inicial, segun que se distingue del temor servil y filial, sino segun que compete al estado de los que comienzan, en los cuales principia cierto temor filial por incoacion de la caridad; sin embargo no mora en ellos perfectamente el temor filial, porque aún no llegaron á la perfeccion de la caridad. Por lo tanto el temor inicial se há de este modo al filial como la caridad imperfecta á la perfecta. Mas la caridad perfecta y la imperfecta no difieren segun su esencia sino solamente segun el estado: y por esto debe decirse que tambien el temor inicial, como se toma aquí, no difiere segun su esencia del temor filial.

Al argumento 1.º dirémos, que el temor que es el principio de amor, es el temor servil que introduce la caridad en nosotros, como la aguja introduce la seda en una tela, segun dice San Agustin (tract. 9 in Epist. 1 Joan.) O si se refieren estas palabras al temor inicial, se dice que es el principio del amor no en absoluto, sino con relacion al estado de la caridad perfecta.

Al 2.º que el temor inicial no teme el castigo como objeto propio, sino en cuanto tiene como agregado algo del temor servil, que sustancialmente permanece con la caridad una vez alejado el servilismo; pero el acto de este temor permanece con la caridad imperfectamente en aquel, que no solo es movido á obrar bien por amor á la justicia, sino

(1) Qué grado de caridad se entienda en el texto por caridad perfecta, no está determinado claramente, aunque ciertamente sepamos que la caridad perfecta escluye el temor penal, y la razon es, porque es sabido que muchos santos, y entre ellos San Jerónimo, tuvieron este temor penal, de tal modo que por miedo del infierno tomaron sobre sí voluntariamente grandes trabajos sufriendolos con valor, segun consta en sus vidas respectivas, los cuales sin embargo, aun entónces, es muy probable que tuvieron gran grado de caridad. Conviene advertir para mayor aclaracion de lo dicho, que el temor servil segun su sustancia tiene muchos actos, y por lo que conierne al particular dos especialmente, á saber: temer la pena opuesta al propio bien del que teme absolutamente, y temer la misma

tambien por temor al castigo; pero este acto cesa en el que tiene caridad perfecta la cual echa fuera el temor que tiene pena, como se dice (1 Joan. 4, 18) (1).

Al 3.º que el temor inicial es el medio entre el temor servil y el filial, no como entre cosas que son de un mismo género, sino como lo imperfecto es el medio entre el ente perfecto y el no ente, segun se dice (Met. 1. 2, t. 17). Así lo imperfecto es sustancialmente la misma cosa que el ente perfecto; pero difiere totalmente del no ente.

ARTÍCULO IX. — El temor es don del Espíritu Santo?

1.º Parece que el temor no es don del Espíritu Santo; porque ningun don del Espíritu Santo se opone á la virtud que tambien proviene del Espíritu Santo; de otra manera este sería contrario á sí mismo. Es así que el temor se opone á la esperanza, que es una virtud; luego el temor no es don del Espíritu Santo.

2.º Es propio de la virtud teologal tener á Dios por objeto. Pero el temor tiene á Dios por objeto, en cuanto es temido Dios. Luego el temor no es don, sino virtud teologal.

3.º El temor resulta del amor. Pero el amor se considera como cierta virtud teologal. Luego tambien el temor es virtud teologal, como perteneciente al mismo.

4.º Dice San Gregorio (Moral. 1. 2, c. 26) que « el temor se da contra la soberbia ». Pero á la soberbia se opone la virtud de la humildad. Luego tambien el temor se comprende bajo la virtud.

5.º Los dones son más perfectos que las virtudes; pues son dados como ayuda de estas, segun dice San Gregorio (Moral. 1. 2, ibid.) Pero la esperanza es más perfecta que el temor, porque la esperanza mira al bien, el temor al mal. Luego

pena como razon de obrar. Hace á veces el temor que tomamos la pena del infierno *absolute* y otras que no la tomamos de tal modo que por aquel temor nos movamos á obrar bien para evadir aquella condenacion. Este segundo acto es el que va adjunto al temor inicial y á la caridad imperfecta, de tal manera que el temor inicial impera este acto y usa de él en orden á su santo fin, que es someterse á Dios; pero sobreviniendo la caridad perfecta cesa este acto; porque los perfectos en caridad no se mueven á obrar bien por temor del propio mal, reputando por nada el bien propio, sino por amor á Dios y por el temor *ex parte Dei*. El primer acto puede existir con la caridad perfecta en esta vida, aunque es mucho menor que aquel, que se disminuye haciendo la caridad.

siendo la esperanza una virtud, no debe decirse que el temor es un don.

Por el contrario, según la Escritura (Isai. 11) el temor de Dios se cuenta entre los siete dones del Espíritu Santo.

Conclusion. *El temor de Dios que se cuenta entre los siete dones del Espíritu Santo, es el filial ó el casto.*

Responderémos, que el temor es de muchas maneras, según se ha dicho (a. 2). « Pero el temor humano, como dice San Agustín (1. De gratia et lib. arbitr., c. 18), no es don de Dios »: porque con este temor negó San Pedro á Cristo; sino aquel temor del que se ha dicho (Matth. 10, 28): *temed ántes al que puede echar el alma y el cuerpo en el infierno.* Del mismo modo también el temor servil no se debe contar entre los siete dones del Espíritu Santo, aunque provenga de él; (1) puesto que, según dice San Agustín (lib. De natura et gratia, c. 57), puede tener anexa la voluntad de pecar. Mas los dones del Espíritu Santo no pueden existir con la voluntad de pecar, puesto que no existen sin la caridad como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 68, a. 5). De donde resulta que el temor de Dios que se cuenta entre las siete dones del Espíritu Santo, es el temor filial ó casto. Se ha dicho ya (1.^a-2.^a, C. 68, a. 1 y 3) que los dones del Espíritu Santo son ciertas habituales perfecciones de las potencias del alma que las disponen á recibir bien los impulsos del Espíritu Santo, como las virtudes morales hacen á las potencias apetitivas aptas para ser bien movidas por la razón. Pero para que una cosa sea movida bien por algún motor, se requiere primeramente que no repugne estarle sumisa ni le resista, porque de la repugnancia del móvil al motor se impide el movimiento. Esto pues lo produce el temor filial ó casto, en cuanto que por él tememos á Dios y rehuimos separarnos de él. Por consiguiente el temor filial tiene como el primer lugar entre los dones del Espíritu Santo, siguiendo el orden ascendente, y el último, descendiendo, según dice San Agustín (De sermone Domini in monte, l. 1, c. 4).

Al argumento 1.^o dirémos, que el temor filial no es contrario á la virtud de la esperanza, pues por el temor filial no tememos que nos falte lo que esperamos obtener por el auxilio divino; pero tememos sustraernos á este auxilio; puesto que el temor filial y la esperanza están ligados entre sí y se perfeccionan mutuamente.

Al 2.^o que el objeto propio y principal del temor es el mal que uno rehuye; y por este modo Dios no puede ser objeto de temor, como se ha dicho (a. 1). Pero lo es de la esperanza y de las demás virtudes teologales, puesto que por la virtud de la esperanza no solo nos apoyamos en el auxilio divino para conseguir ciertos otros bienes, sino principalmente para alcanzar al mismo Dios, como bien principal. Y lo mismo es evidente en las demás virtudes teologales.

Al 3.^o que, de que el amor es el principio del temor, no se sigue que el temor de Dios no sea un hábito distinto de la caridad, que es el amor de Dios; puesto que el amor es el principio de todas las afectos, y sin embargo por los diferentes hábitos somos perfeccionados en los diversos afectos. Esto no obstante el amor tiene más razón de virtud que el temor, puesto que el amor mira al bien, al que principalmente se ordena la virtud según su propia esencia, como consta de lo dicho (1.^a-2.^a, C. 55, a. 3 et 4); y por esto también la esperanza se considera como virtud; mas el temor mira principalmente al mal cuya fuga implica; y por tanto es algo ménos que la virtud teologal.

Al 4.^o que según se dice (Eccli. 10 14): *el principio de la soberbia del hombre es apostatar de Dios*, esto es, no querer someterse á él, cosa que se opone al temor filial que teme á Dios; y así el temor excluye el principio de la soberbia, por lo cual se designa como su contrario. Sin embargo no se sigue que sea lo mismo con la virtud de la humildad sino que es su principio: porque los dones del Espíritu Santo son los principios de las virtudes intelectuales y morales, como se ha

(1) Esta sentencia que es la más común entre los teólogos, la enseña también Santo Tomás (Sent. 3, dist. 34, C. 2, a. 2), por estas palabras « el temor servil según su esencia proviene

» del Espíritu Santo, pero no es don del Espíritu Santo sino » hablando en general, como decimos que todo lo que se da » por el Espíritu Santo es don suyo.»

dicho (1.^a-2.^a, C. 68, a. 5 y 8); pero las virtudes teologales son principios de los dones, (1.^a-2.^a, C. 68, a. 4 al 3.^o).

De lo dicho se deduce la contestacion al 5.^o

ARTÍCULO X. — Creciendo la caridad se disminuye el temor?

1.^o Parece que, creciendo la caridad, se disminuye el temor; pues dice San Agustin (super I, Canon. Joan. Tract. 9): «cuanto crece la caridad, tanto decrece el temor.

2.^o Creciendo la esperanza se disminuye el temor. Es así que, creciendo la caridad, crece la esperanza, como se ha dicho (C. 17, a. 8); luego creciendo la caridad se disminuye el temor.

3.^o El amor implica union, y el temor separacion. Pero creciendo la union, disminuye la separacion; luego creciendo el amor de la caridad disminuye el temor.

Por el contrario, dice San Agustin (Q. l. 83, q. 36) que «el temor de Dios» no solo incoa, sino tambien perfecciona la sabiduría, que ama á Dios sobre todas las cosas y al prójimo como á sí mismo.

Conclusion [1]. *Es necesario que el temor filial crezca, creciendo la caridad, como crece el efecto creciendo la causa* [2]: *el temor servil en cuanto al servilismo desaparece totalmente sobreviniendo la caridad: permanece sin embargo segun la sustancia el temor de la pena.* [3] *El temor servil se disminuye aumentando la caridad, sobre todo respecto al acto.*

Responderémos, que hay dos clases de temor de Dios, segun lo dicho (a. 2 y 4): uno filial, por el que alguien teme la ofensa del padre ó la separacion del mismo; el otro servil, por el que teme la pena. *El temor filial empero es necesario que crezca, creciendo la caridad, como el efecto crece creciendo la causa*; pues cuanto más ama uno á otro, tanto más teme ofenderle y separarse de él. Pero el temor servil es totalmente destruido en cuanto al servilismo sobreviniendo la caridad; *permanece sin embargo segun la sustancia el temor de la pena, segun lo dicho (a. 6). Y este temor se disminuye creciendo la caridad, sobre todo en cuanto al acto*;

puesto que cuanto más ama alguno á Dios, tanto ménos teme la pena, primeramente porque atiende ménos al propio bien al que es contrario la pena; y en segundo lugar, porque que adhiriéndose más firmemente á Dios confia más en el premio, y por consiguiente teme ménos la pena.

Al argumento 1.^o dirémos, que San Agustin habla del temor de la pena.

Al 2.^o que el temor de la pena es el que disminuye, creciendo la esperanza; pero creciendo esta crece el temor filial; puesto que cuanto más seguramente espera alguno la consecucion de algun bien por el auxilio de otro, tanto más teme ofenderle y separarse de él.

Al 3.^o que el temor filial no implica separacion, sino más bien sujecion al mismo: mas rehuye la separacion del que le sujeta; pero en cierta manera implica la separacion, porque no tiene la presuncion de igualarse á quien respeta, sino que se somete á él; cuya separacion tambien se encuentra en la caridad, en cuanto ama á Dios sobre sí y sobre todas las cosas. Por consiguiente el aumentado amor de la caridad no disminuye el respeto del temor, sino le aumenta.

ARTÍCULO XI. — El temor permanece en la patria?

1.^o Parece que el temor no permanece en la patria; porque se dice (Proverb. 1, 33): *gozará de abundancia, quitado el miedo de males*; lo cual se entiende del hombre que ya goza de la sabiduría en la bienaventuranza eterna. Pero todo temor se refiere á un mal, porque el mal es el objeto del temor, como se ha dicho (a. 2, 1.^a-2.^a, C. 42, a. 1). Luego en la patria no habrá temor alguno.

2.^o Los hombres en la patria serán conformes á Dios, segun San Juan (I Joan. 3, 2): *cuando él apareciere serémos semejantes á él*. Pero Dios nada teme. Luego los hombres en la patria no tendrán temor alguno.

3.^o La esperanza es más perfecta que el temor, porque la primera se refiere al bien, y el temor al mal. Es así que la esperanza no existirá en la patria; luego tampoco el temor.

Por el contrario, dícese (Psal. 18, 10):

santo el temor del Señor permanente por todos los siglos.

Conclusion. *El temor servil no permanece en la patria; y el filial se perfecciona al par de la caridad, si bien no tiene por completo el mismo acto que en esta vida.*

Responderémos, que el temor servil ó el temor de la pena *en manera alguna existirá en la patria;* pues se escluye tal temor por la seguridad de la bienaventuranza eterna, que es de esencia de la misma, segun lo dicho (1.^a-2.^a, C. 5, a. 4). Pero el temor filial así como aumentará, *aumentando la caridad, así tambien se perfeccionará perfeccionándose la caridad, por consiguiente no tendrá en el cielo el mismo acto en absoluto que al presente tiene.* Para demostrar esto, debe saberse que el objeto propio del temor es el mal posible, como el objeto propio de la esperanza es el bien posible; y siendo el movimiento del temor como de fuga, el temor importa la fuga del mal grave y posible; pues los males pequeños no inspiran temor. Pero como el bien de cada cosa consiste en que se halle colocada en un órden, así el mal de cada ser consiste en que esté fuera de su órden. Mas el órden de la criatura racional consiste en que esté sometida á Dios y que esté sobre las demas criaturas. Por consiguiente, así como el mal de la criatura racional consiste en someterse á una criatura inferior por el amor, así tambien es mal suyo el que no se someta á Dios y se levante presuntuosamente contra él ó le desprecie. Este mal es posible á la criatura racional considerada segun su naturaleza, por la natural flexibilidad del libre albedrío; pero no es posible á los bienaventurados á causa de la perfeccion de la gloria. Luego la fuga de este mal, que consiste en no someterse á Dios, como posible á la naturaleza é imposible á la bienaventuranza, no existirá en el cielo; pero se puede huir de este mal en este mundo donde todo es posible. Por eso dice San Gregorio (Moal. l. 17), esponiendo las palabras siguientes (Job, 26, 11): *las columnas del cielo se estremecen y tiemblan á una insinuacion de él* (cap. 17): «las mismas virtudes celestiales que ven al Señor sin cesar, tiemblan al contem-
» plarle; pero este temblor no es penal

» para ellos, pues no proviene del temor, » sino de la admiracion», esto es, porque admiran á Dios como superior á ellos é incomprendible. San Agustin tambien (De civ. Dei, l. 14, c. 9) esplica de este modo el temor en el cielo aunque lo deja en duda: «en cuanto á este temor casto, » dice, que permanece en el siglo del siglo, si existiese en el siglo futuro, no » será temor que horrorice por lo malo » que puede acontecer, sino el que afirma » en el bien, que no puede perderse. En » efecto, donde el amor del bien con- » guido es inmutable, verdaderamente el » el temor de precaverse del mal está » lleno de seguridad, si así puede decirse. » Porque la espresion de temor casto designa en efecto la imposibilidad futura » de querer el pecado y no la inquietud de » la debilidad que teme cometerle, sino » la tranquilidad de la caridad para evi- » tarlo. Ó porque allí no podrá haber » absolutamente temor de ningun género, » por eso, tal vez se ha dicho que per- » manece el temor en el siglo del siglo; » puesto que permanecerá aquello á que » que nos conduce el temor.»

Al argumento 1.^o dirémos, que en la autoridad predicha, se escluye de los bienaventurados el temor que tiene solitud y se precave de lo malo, mas no el temor seguro, como dice San Agustin (loc. sup. cit.)

Al 2.^o que, segun dice San Dionisio (De div. nom. c. 9, lect. 3), «las mismas » cosas son semejantes y desemejantes » á Dios»; semejantes en lo que imitan de un modo contingente lo que no es imitable, es decir, en cuanto imitan, segun les es posible á Dios, á quien no se puede imitar perfectamente; desemejantes «en » que son efectos limitados de una causa » infinita y que por consiguiente distan » mucho de ella». Por lo cual no es preciso decir que si á Dios no conviene el temor (porque no tiene superior á quien someterse) no convenga por esto á los bienaventurados, cuya beatitud consiste en la perfecta sumision á Dios.

Al 3.^o que la esperanza implica un defecto, á saber; la posesion futura de al bienaventuranza, el cual se destruye por la presencia de esta bienaventuranza; pero el temor implica un defecto natural de la criatura, segun que dista infinitamente de

Dios, cuyo defecto tambien permanecerá en la otra vida. Por consiguiente el temor no será totalmente destruido en la patria.

ARTÍCULO XII. — *¿La pobreza de espíritu es la bienaventuranza que corresponde al don de temor?*

1.º Parece que la pobreza de espíritu no es la bienaventuranza que corresponde al don de temor, porque el temor es el principio de la vida espiritual, como consta de lo dicho (a. 7). Pero la pobreza pertenece á la perfeccion de la vida espiritual, (Matth., 19, 21) : *Si quieres ser perfecto, vé, vende cuanto tienes y dálo á los pobres*. Luego la pobreza de espíritu no corresponde al don de temor.

2.º Dícese (Psal. 118, 120) : *Traspasa con tu temor mis carnes*, segun cuyas palabras parece pertenecer al temor de reprimir la carne. Pero á la represion de la carne parece pertenecer más principalmente la bienaventuranza del llanto. Luego la bienaventuranza de llanto corresponde más bien al don de temor que la bienaventuranza de pobreza.

3.º El don de temor corresponde á la virtud de la esperanza, como se ha dicho (a. 9 al 10). Pero á la esperanza más parece corresponder la bienaventuranza última, que es : *Bienaventurados los mansos, porque ellos serán llamados hijos de Dios*; puesto, que segun se dice (Rom. 5, 2) : *nos gloriamos en la esperanza de la gloria de los hijos de Dios*. Luego aquella bienaventuranza corresponde más bien al don de temor que la pobreza de espíritu.

4.º Segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 70, a. 2) á las bienaventuranzas corresponden los frutos. Pero nada se halla en los frutos que corresponda al temor. Luego tampoco en las bienaventuranzas le corresponde cosa alguna.

Por el contrario; dice San Agustín (De serm. Domini in monte, l. 1, c. 4) : « El temor de Dios conviene á los humildes », de los que se ha dicho : *Bienaventurados los pobres de espíritu*.

Conclusion. *Al temor corresponde propiamente la pobreza de espíritu.*

Responderémos, que al temor corres-

ponde propiamente la pobreza de espíritu. En efecto, perteneciendo al temor filial manifestar respeto á Dios y estarle sometido, aquello que es consecuencia de esta sumision, pertenece al don de temor. Pero por el hecho de someterse alguno á Dios, cesa de pretender engrandecerse en sí mismo ó en otro, sino en Dios; porque este sentimiento repugnaría á la perfecta sumision á Dios; por lo cual se dice (Psal. 19, 8) : *Estos fian en sus carros, y aquellos en sus caballos, mas nosotros invocáremos el nombre del Señor Dios nuestro*. Así pues, desde que uno teme á Dios perfectamente, es consiguiente que no pretenda engrandecerse en sí mismo por la soberbia, ni en los bienes esteriore, tales como los honores y las riquezas, cuyas dos cosas pertenecen á la pobreza de espíritu, segun que la pobreza de espíritu puede entenderse ó por el despojo del espíritu orgulloso y soberbio, segun dice San Agustín (loc. sup. cit.), ó tambien por el desprecio de las cosas temporales que es producido por el espíritu, esto es, por la voluntad propia movida por inspiracion del Espíritu Santo, segun el parecer de San Ambrosio (sup. illud Luc. 6 : *Beati pauperes*) y de San Jerónimo (sup. hunc. loc. Matth., 11).

Al argumento 1.º dirémos, que siendo la bienaventuranza el acto de la virtud perfecta, todas las bienaventuranzas pertenecen á la perfeccion de la vida espiritual; en cuya perfeccion parece estar el principio, el que como tendiendo á la perfecta participacion de los bienes espirituales, desprecie los terrenales; así como el temor ocupa el primer lugar entre los dones. Mas la perfeccion no consiste en el abandono mismo de los bienes temporales; pero es camino para llegar á ella. Mas el temor filial, al que corresponde la bienaventuranza de pobreza, existe tambien con la perfeccion de la sabiduría, segun se ha dicho (a. 7 y 10).

Al 2.º que más directamente se opone á la sumision á Dios, que es efecto del temor filial, la indebida glorificacion del hombre en sí mismo ó en las demas cosas, que la delectacion exterior, que es, sin embargo opuesta al temor como consecuencia; porque el que tiene respeto á Dios y está sometido á él no se deleita en otras cosas que en Dios. Esto no obs-

tante, la delectacion no pertenece á la razon de lo difícil á la que se refiere el temor, como sucede respecto del engrandecimiento; y por lo tanto corresponde directamente la bienaventuranza de pobreza al temor, más bienaventuranza del llanto como consecuencia.

Al 3.º que la esperanza implica movimiento segun el hábito hácia el término á que se dirige, al paso que el temor implica más bien el movimiento segun el hábito de alejamiento del punto de partida; por lo cual la última bienaventu-

ranza, que es el término de la perfeccion espiritual, convenientemente corresponde á la esperanza á modo de último objeto; pero la primera bienaventuranza, que consiste en el alejamiento de las cosas exteriores que impiden la divina sumision, corresponde convenientemente al temor.

Al 4.º que en los frutos, aquellas cosas que pertenecen al uso moderado ó abstinenca de las cosas temporales, parecen convenir al don de temor, como la modestia, la continencia y la castidad.

CUESTION XX.

De la desesperacion.

Tratarémos ahora de los vicios opuestos á la esperanza; primeramente lo harémos de la desesperacion y despues de la presuncion. Tocante á la primera resolverémos cuatro puntos: 1.º La desesperacion es pecado?—2.º Puede existir sin la infidelidad?—3.º Es el mayor pecado?—4.º Dimana de la pereza ó accidia?

ARTÍCULO I. — La desesperacion es pecado?

1.º Parece que la desesperacion no es pecado; porque todo pecado tiene por objeto la conversion al bien conmutable con aversion al bien inmutable, como se ve por lo que dice San Agustin (De lib. arbit., lib. 1, c. últ. et l. 2, c. 19). Pero la desesperacion no tiene por objeto la conversion al bien conmutable. Luego la desesperacion no es pecado.

2.º Lo que nace de buena raíz, no parece ser pecado, puesto que *no puede el árbol bueno llevar malos frutos*, segun se dice (Matth., 7, 18). Pero la desesperacion parece proceder de buena raíz, á saber, del temor de Dios ó del horror de la magnitud de los propios pecados. Luego no es pecado.

3.º Si la desesperacion fuera pecado, tambien lo sería para los condenados, porque desesperan. Es así que á éstos no se les imputa á culpa; sino más bien á con-

denacion; luego tampoco á los viadores se les imputa á culpa, y por consiguiente la desesperacion no es pecado.

Por el contrario, aquello por lo que son inducidos los hombres al pecado, parece ser no solo pecado, sino principio de los pecados. Pero la desesperacion pertenece á estas cosas, pues dice el Apóstol de algunos (Ephes., 4, 19). *Los que desesperando se entregaron á sí mismos á la disolucion, á obras de toda impureza, á la avaricia*; luego la desesperacion no solo es pecado, sino principio de otros pecados.

Conclusion. *La desesperacion por la que alguno piensa que Dios niega el perdón al penitente es pecado.*

Responderémos, que, segun el Filósofo (Ethic., l. 6, c. 2), lo que es en el entendimiento afirmacion ó negacion, es en el apetito prosecucion y fuga; y lo que es en el entendimiento verdadero ó falso, es en el apetito bueno y malo. Así pues, todo movimiento apetitivo, que se

conforma con el entendimiento verdadero es bueno en sí mismo; pero todo el que se conforma con el falso, es malo en sí y pecado. Mas con respecto á Dios, la apreciacion verdadera del entendimiento consiste en que piense que de El proviene la salvacion de los hombres y se otorga el perdón á los pecadores segun estas palabras (Ezech., 18, 32): *No quiero la muerte del pecador sino que se convierta y viva*. Pero está en lo falso, si piensa que Dios retira al pecador penitente su perdón ó que no convierte á sí á los pecadores por la gracia santificante. De consiguiente, así como el movimiento de la esperanza que se conforma con juicio verdadero, es loable y virtuoso, así tambien el movimiento opuesto de la *desesperacion, que se conforma con el juicio falso que se hace de Dios, es vicioso y pecado*.

Al argumento 1.º dirémos, que en cualquier pecado mortal hay en cierta manera aversion del bien inmutable y conversion al bien conmutable, pero de diverso modo; porque consisten principalmente en la aversion al bien conmutable los pecados que se oponen á las virtudes teologales, como el odio á Dios, la desesperacion y la infidelidad, puesto que las virtudes teologales tienen á Dios por objeto; pero como consecuencia implican la conversion al bien inmutable, en cuanto que abandonando el alma á Dios, es necesario por lo tanto que se convierta á otras cosas. Al contrario los otros pecados consisten principalmente en la conversion al bien conmutable, y consiguientemente en la aversion del bien inmutable, pues el que fornicar no tiene la intencion de separarse de Dios, sino gozar de la delectacion carnal, de lo cual resulta que se separa de Dios.

Al 2.º que de la raíz de la virtud puede proceder una cosa de dos modos: 1.º directamente por parte de la misma virtud, como el acto procede del hábito; y de este modo de la raíz virtuosa no puede proceder pecado alguno; en este sentido dice San Agustín (De lib. arbit., l. 2, c. 18 et 19) que «de la virtud na-» die hace mal uso»; y 2.º indirecta ú ocasionalmente, y así nada impide que un pecado proceda de alguna virtud. Así hay quienes se enorgullecen algunas ve-

ces de sus virtudes segun dice San Agustín (Epist 221, al 109): «El orgullo» tiende un lazo á las buenas obras, para» que perezcan». De este modo del temor de Dios ó del horror á los propios pecados tiene lugar la desesperacion, en cuanto alguno usa mal de estos bienes, tomando de ellos ocasion para desesperarse.

Al 3.º que los condenados no están en estado de esperar por la imposibilidad de volver á la bienaventuranza, y por lo mismo que no esperan no se les imputa á culpa, sino que es parte de su condenacion; así como tampoco sería pecado en esta vida, si uno desesperase de aquello que no está en su mano alcanzar, ó que no le es debido conseguir; por ejemplo, si un médico desespera de la curacion de un enfermo ó cualquiera desconfía de hacerse rico.

ARTÍCULO II. — La desesperacion puede existir sin la infidelidad?

1.º Parece que la desesperacion no puede existir sin la infidelidad, porque la certidumbre de la esperanza se deriva de la fe. Es así que permaneciendo la causa permanece su efecto, luego no puede alguno perder la certidumbre de la esperanza desesperando, sino despues de perdida la fe.

2.º Preferir (ó *anteponer*) su propia falta á la bondad ó misericordia divina, es negar la infinidad de la divina misericordia y bondad, lo cuales propio de la infidelidad. Pero el que desespera antepone su falta á la misericordia ó bondad divinas, segun aquello (Génes., 4, 13): *Mi iniquidad es muy grande para merecer el perdón*. Luego todo el que desespera es infiel.

3.º Todo el que cae en la herejía condenada, es infiel, pero el que desespera, parece que cae en la herejía condenada, á saber, de los Novacianos (1), que dicen no perdonarse los pecados despues del bautismo. Luego parece que todo el que desespera es infiel.

Por el contrario, separado lo posterior, no se separa lo anterior. Pero la esperanza es posterior á la fe, segun se

(1) Llamados así de Novato, que fué el que introdujo esta herejía, como refiere San Agustín de heres. 58).

ha dicho (a. 17, a. 7). Luego separada la esperanza, puede permanecer la fe; y por tanto no todo el que desespera, es infiel.

Conclusion. *La desesperacion puede existir sin la infidelidad, como tambien los demas pecados mortales.*

Responderémos, que la infidelidad pertenece al entendimiento, y la desesperacion á la potencia apetitiva. Mas el entendimiento tiene por objeto las cosas universales, al paso que la potencia apetitiva se mueve con relacion á las cosas particulares. Sucede, sin embargo, que el que tiene una opinion justa en general, no tiene siempre bien dirigido el movimiento apetitivo, puesto que se engaña cuando juzga las cosas en particular; porque es necesario que de un juicio general se llegue al apetito de una cosa en particular, mediando el juicio particular, segun se dice (De an., l. 3, t. 58); como de una proposicion universal no se saca una conclusion particular, sino empleando una proposicion particular. De aquí resulta, que el que tiene fe recta en general se estravía en su movimiento apetitivo acerca del bien particular por haberse engañado su juicio particular por el hábito ó por la pasion; como aquel que fornicia, eligiendo la fornicacion como su bien propio, tiene una opinion falsa sobre este objeto en particular, bien que conserve una opinion general conforme á la fe y que piense que la fornicacion es un pecado mortal: del mismo modo tambien conservando en general un juicio conforme á la fe, es decir, suponiendo en absoluto que la Iglesia puede perdonar los pecados; puede uno sin embargo, desesperar que en el caso en que se encuentra haya perdon que esperar, y entónces tiene apreciacion falsa de este juicio en particular. De esta manera *la desesperacion puede existir sin la infidelidad, como tambien los otros pecados mortales.*

Alargamento 1.º dirémos, que el efecto se destruye, no solo quitada la causa primera, sino tambien la segunda. Por consiguiente el movimiento de la esperanza puede desaparecer, no solamente despues de quitada la opinion universal de la fe, que es como la causa primera de la certidumbre de la esperanza, sino tambien despues de quitada la opinion

particular, que es como la causa segunda.

Al 2.º que si uno juzgase en general que la misericordia de Dios no es infinita, sería infiel. Pero esto no lo cree el que desespera, sino que cree que en aquel estado, á causa de cierta disposicion particular, no debe esperar en la misericordia divina.

Del mismo modo contestarémos al 3.º diciendo que los Novacianos en general niegan que pueda hacerse por la Iglesia la remision de los pecados.

ARTÍCULO III. — *La desesperacion es el mayor de los pecados?*

1.º Parece que la desesperacion no es el mayor de los pecados; porque la desesperacion puede existir sin la infidelidad, como se ha dicho (a. 2). Es así que la infidelidad es el mayor de los pecados, porque socava el cimiento del edificio espiritual; luego la desesperacion no es el mayor de los pecados.

2.º Al mayor bien se opone el mayor mal, como dice el Filósofo (Ethic., l. 8, c. 10). Es así que la caridad es mayor que la esperanza, como se dice (1 Cor., 13); luego el odio á Dios es mayor pecado que la desesperacion.

3.º En el pecado de desesperacion hay solamente un alejamiento desordenado de Dios; pero en los demas pecados hay no solo la separacion desordenada de Dios, sino tambien la conversion desordenada. Luego el pecado de desesperacion no es más grave que los otros.

Por el contrario; el pecado incurable parece ser gravísimo (Jerem., 30, 12): *Incurables es tu fractura, malísima es tu llaga.* Es así que el pecado de desesperacion es incurable, segun aquello (Jerem., 15, 18): *Mi llaga desahuciada rehusó ser curada*; luego la desesperacion es un pecado gravísimo.

Conclusion. *La desesperacion no es por sí el mayor de los pecados; pero lo es por parte nuestra.*

Responderémos, que los pecados que se oponen á las virtudes teologales, son segun su género más graves que los demas pecados: porque teniendo las virtudes teologales por objeto á Dios, los pecados opuestos á ellas implican directa y

principalmente, el alejamiento de Dios. Pero en todo pecado mortal la razón principal del mal y su gravedad proviene de que el hombre se separa de Dios; porque, si pudiera haber conversión al bien conmutable, sin la separación de Dios, aunque fuese desordenada, no sería pecado mortal. Por consiguiente aquello, que trae consigo directamente la separación de Dios, es el más grave de todos los pecados mortales. Pero á las virtudes teologales se oponen la infidelidad, la desesperación y el odio á Dios, entre los que el odio y la infidelidad, si se comparan á la desesperación, se ve que son más graves, considerados en sí mismos, es decir, según la naturaleza de su propia especie: porque la infidelidad proviene de que el hombre no cree á la misma verdad de Dios; el odio á Dios proviene de que la voluntad del hombre es contraria á la misma bondad divina; y la desesperación proviene de que el hombre no espera participar de la bondad de Dios. De donde se deduce que la infidelidad y el odio á Dios son contrarios *secundum quod in se est*; pero la desesperación, según que su bondad es participada por nosotros (1). Por consiguiente es mayor pecado, absolutamente hablando, no creer la verdad de Dios ó tener odio á Dios, que no esperar conseguir de él mismo la gloria. Pero, si se compara á los otros dos pecados *por relación á nosotros*, en ese caso la desesperación es más peligrosa; puesto que por la esperanza nos apartamos de las malas obras y nos dirigimos á proseguir las buenas; por lo cual, desapareciendo la esperanza, se entregan desenfrenadamente los hombres á los vicios y se retraen de las buenas acciones: por esta razón sobre aquello (Proverbios, 24, 10): *Si perdieres la esperanza desmayando en el día de la an-*

gustia, tu fortaleza será menguada, dice la Glosa: « Nada es más execrable » que la desesperación: el que cae en » ella, pierde la constancia en los trabajos generales de la vida, y, lo que es » peor, en los combates de la fe ». Y San Isidoro dice (De summo bono, lib. 2. c. 14): « Cometer un crimen es la muerte del alma; pero desesperar es precipitarse en el infierno ».

De lo dicho se deduce la contestación á los argumentos.

ARTÍCULO IV. — La desesperación proviene de la pereza? (2)

1.º Parece que la desesperación no proviene de la pereza, porque el mismo efecto no es producido por causas diferentes. Pero la desesperación del siglo futuro procede de la lujuria, como dice San Gregorio (Moral. lib. 31, c. 17). Luego no procede de la pereza.

2.º Así como á la esperanza se opone la desesperación, así al gozo espiritual se opone el disgusto. Es así que el gozo espiritual procede de la esperanza (Rom. 12, 12): *En la esperanza gozosos*; luego la pereza ó *hastío* procede de la desesperación, y no al contrario.

3.º Las causas de los contrarios son contrarias. Pero la esperanza, á la que se opone la desesperación, parece que procede de la consideración de los beneficios divinos y máxime de la consideración de la encarnación; pues dice San Agustín (De Trinit. l. 3, c. 10): « Nada fue » tan necesario para escitar nuestra esperanza, que demostrarnos cuánto nos » amaba Dios. ¿Pero y qué prueba podía » darnos más manifiesta de ello que con- » sentir que su Hijo se uniera á nuestra » naturaleza? » Luego la desesperación

(1) Parece á primera vista que hay contradicción entre lo que el Santo enseña aquí y lo que espuso en la Cuestión 17, a. 6, cuando asignó la diferencia entre la caridad y las otras dos virtudes teológicas, en que la caridad hace que el hombre se adhiera á Dios por él mismo, mas la fe y la esperanza hacen que se adhiera á Dios como á cierto principio, del que nos provienen algunas cosas. Esto parece ser contrario á lo que se asienta en este artículo, en el que se dice que el odio á Dios y la infidelidad son contra Dios *secundum quod in se est*, y la desesperación según que su bondad es participada por nosotros. Aparece pues que, si bien lo que dice de la caridad y la esperanza concuerda en ambos artículos, lo que dice de la fe no es así, puesto que en el 1.º refiere á Dios como principio á la fe y aquí *secundum quod in se est*.

Sin embargo desaparece toda esta aparente contradicción considerando que la fe se refiere á Dios de dos maneras, á saber: como á quien (*enit*) se cree y lo que (*quod*) se cree, por lo cual el acto de la fe es distinto por creer á Dios y creerle Dios (*ó que existe*). En cuanto pues la fe cree á Dios, mira á Dios como el que habla, que es mirarle como principio de la verdad que revela, y esto es lo que asienta el Santo en el artículo 6 de la C. 17; mas en cuanto le cree Dios, le considera *secundum quod est in se*, esto es, según que es en sí, pues cree que Dios es omnipotente, etc., y esto es lo que enseña en este artículo, por lo que no hay contradicción alguna.

(2) Traducimos aquí por pereza la palabra *acedia*, que significa propiamente la apatía ó disgusto de las cosas espirituales. (Cas. de ints. monast. l. 10, c. 1).

procede más bien del olvido de esta consideracion que de la pereza.

Por el contrario, San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) cuenta la desesperacion entre las cosas que provienen de la pereza.

Conclusion. [1] *La desesperacion, segun que procede del afecto de los deleites, es causada principalmente por la lujuria; [2] mas, segun significa decaimiento del ánimo, es causada por la pereza; viniendo de esta especialmente la desesperacion.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 17, a. 1; y 1.^a-2.^a, C. 40, a. 1), el objeto de la esperanza es el bien difícil, pero posible de conseguir por sí ó por otro. Se puede pues desear de obtener la bienaventuranza de dos maneras: 1.^a porque no se la considera como bien árduo; y 2.^a porque no se la cree como posible de obtener ya por sí ya por otro. Mas á no considerar los bienes espirituales como bienes ó no parecernos de un gran mérito, somos guiados principalmente porque nuestros afectos están infectados por el amor á las delectaciones corporales, entre las que las más principales son las delectaciones carnales; porque del afecto de estas delectaciones proviene que el hombre se hastía de los bienes espirituales, y no los espere como ciertos bienes difíciles, y segun esto la desesperacion es causada por la lujuria.— Pero á que alguno no aprecie el bien árduo como posible de ser adquirido para sí ya por sí ya por otro es conducido por el excesivo decaimiento, que, cuando domina en el afecto del hombre, le parece á este que nunca puede elevarse á un bien cualquiera. Y, como la pereza es cierta

tristeza que deprime el alma, por esta razon la desesperacion es engendrada por la pereza. Mas el objeto propio de la esperanza es que sea posible; porque el bien y lo difícil tambien pertenecen á otras pasiones: por lo cual dimana más especialmente de la pereza. Puede sin embargo provenir de la lujuria por la razon dicha (in corp.).

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 1.^o

Al 2.^o dirémos que, segun dice el Filósofo (Rhet. l. 1, c. 11), así como la esperanza produce la delectacion, así tambien los hombres, cuando viven en los deleites, sienten engrandecerse su esperanza; y á este tenor tambien los hombres que viven en las tristezas caen con más facilidad en la desesperacion, segun se dice (Cor. 2, 7): *Que el tal sea consumido de demasiada tristeza.* Esto no obstante, puesto que el objeto de la esperanza es el bien, al que tiende naturalmente el apetito, no se aparta de él naturalmente, sino solo por algun impedimento sobreviniente; por lo que el gozo se origina más directamente de la esperanza, al paso que la desesperacion por el contrario se origina de la tristeza.

Al 3.^o que tambien la misma negligencia de considerar los beneficios divinos proviene de la pereza; porque el hombre afectado de alguna pasion medita principalmente aquellas cosas que pertenecen á esta pasion. Por consiguiente el hombre agobiado por la tristeza no piensa fácilmente en cosas grandes y agradables, sino solo en las tristes; á no ser que por un grande esfuerzo se separe de estas últimas.

CUESTION XXI.

De la presuncion.

Tratarémos de la presuncion, acerca de la que deben considerarse cuatro cosas: 1.^a Cuál es el objeto de la presuncion, sobre qué descansa? — 2.^a Es pecado? — 3.^a A qué es contraria? — 4.^a De qué vicio dimana?

ARTÍCULO I.—La presuncion se funda en Dios, ó en la virtud propia? (1)

1.^o Parece que la presuncion, que es un pecado contra el Espíritu Santo, no se funda en Dios sino en la propia virtud; porque, cuanto menor es una virtud, tanto más peca el que se apoya en ella demasiado. Pero la virtud humana es menor que la divina. Luego peca más gravemente el que presume de la virtud humana, que el que presume de la virtud divina. Es así que el pecado contra el Espíritu Santo es gravísimo; luego la presuncion, que se califica de pecado contra el Espíritu Santo, se adhiere más bien á la virtud humana que á la divina.

2.^o Del pecado contra el Espíritu Santo dimanar otros pecados; porque se llama pecado contra el Espíritu Santo la malicia, por la que uno peca. Pero los otros pecados más parecen dimanar de la presuncion, que el hombre tiene de sí mismo, que de la presuncion que tiene de Dios; puesto que el amor de sí es el principio de pecar, como consta por San Agustín (De civit. Dei, l. 14, c. últ.). Luego parece que la presuncion, que es un pecado contra el Espíritu Santo, se funda sobre todo en la virtud humana.

3.^o El pecado proviene de la conversion desordenada al bien conmutable. Pero la presuncion es cierto pecado; luego más bien resulta de la conversion á la virtud humana, que es un bien conmuta-

ble, que de la conversion á la virtud divina, que es un bien inmutable.

Por el contrario: así como por la desesperacion desprecia alguno la divina misericordia, sobre la que se apoya la esperanza, así por la presuncion desprecia la divina justicia, que castiga á los pecadores. Pero, como la misericordia existe en Dios, así tambien la justicia. Luego, así como la desesperacion tiene lugar por la separacion de Dios, así tambien la presuncion por la conversion desordenada al mismo.

Conclusion. *La presuncion, que es cierta demasiada é inmoderada confianza ó exceso de esperanza, no solo puede tener lugar acerca de nuestras propias fuerzas, sino tambien acerca de la potencia ó misericordia divinas.*

Responderémos, que la presuncion parece importar cierta desordenada esperanza. Mas el objeto de la esperanza es el bien difícil posible; y una cosa es posible al hombre de dos modos: 1.^o por propia virtud, y 2.^o por virtud divina. Con relacion á estas dos esperanzas la presuncion puede tener lugar por efecto de la confianza escensiva; pues acerca de la 1.^a, por la que uno confía en su propia virtud, se considera la presuncion, porque alguno tiende á algun bien como posible á sí, que excede sus facultades, segun se dice (Judith, 6, 15): *Humillas á los que presumen de sí*; y tal presuncion se opone á la virtud de la magnanimidad, que ocupa el medio en tal especie de esperanza. Acerca de la 2.^a, por la que alguno se adhiere á la potencia di-

(3) La presuncion de que aquí se trata puede definirse: «la demasiada confianza en la bondad y misericordia divinas».

vina, la presuncion puede resultar de la confianza escesiva; por cuanto se dirige á un bien como posible por medio de la virtud y misericordia divina, cuyo bien no está en lo posible: como cuando alguno espera obtener el perdón sin la penitencia, ó la gloria sin merecimientos. Pero esta presuncion es propiamente una especie de pecado contra el Espíritu Santo; puesto que por ella se destruye ó se desprecia el socorro del Espíritu Santo, por cuyo auxilio es apartado el hombre del pecado.

Al argumento 1.º dirémos que, segun se ha dicho (C. 20, a. 3; y 1.ª-2.ª, C. 83, a. 3), el pecado contra Dios segun su género es más grave que los demas pecados. Así pues la presuncion, por la que desordenadamente confía uno en Dios, es pecado más grave que la presuncion, por la que uno confía en su propia virtud; porque el que uno confie demasiado en la virtud divina, para conseguir lo que no conviene á Dios, es disminuir la virtud divina. Es evidente pues que peca más gravemente el que disminuye la divina virtud, que el que exagera la suya propia.

Al 2.º que la misma presuncion, con la que uno desordenadamente presume de Dios, encierra el amor de sí mismo, por el que desordenadamente deséa su propio bien; porque lo que descamos vivamente pensamos que puede provenirnos fácilmente por otros, aunque sea imposible.

Al 3.º que la presuncion acerca de la divina misericordia implica conversion al bien conmutable, en cuanto procede del deséo desarreglado del propio bien; y la separacion del bien inconmutable, en cuanto atribuye á la virtud divina lo que no la conviene: por esto pues se separa el hombre de la virtud divina.

ARTÍCULO II. — La presuncion es pecado?

1.º Parece que la presuncion no es pecado, porque ningun pecado es una razon para que el hombre sea oido por Dios. Pero por la presuncion son oidos algunos por Dios, pues se dice (Judith, 9, 17): *Oye á esta miserable que te ruega, y que confía en tu misericordia.* Luego la pre-

suncion sobre la divina misericordia no es pecado.

2.º La presuncion importa un exceso de esperanza. Pero en la esperanza, que se tiene acerca de Dios, no puede haber exceso; puesto que su potencia y misericordia son infinitas. Luego parece que la presuncion no es pecado.

3.º Lo que es un pecado, no escusa de pecado: pero la presuncion escusa de pecado, pues dice el Maestro de las Sentencias (Sent. l. 2, dist. 22) que « Adán » pecó ménos, porque pecó con la esperanza del perdón; lo cual parece pertenecer á la presuncion. Luego la presuncion no es pecado.

Por el contrario: la presuncion se considera como una especie de pecado contra el Espíritu Santo.

Conclusion. [1] *La presuncion es pecado,* [2] *y es menor pecado que la desesperacion.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 20, a. 1) acerca de la desesperacion, todo movimiento apetitivo, que se conforma con el falso entendimiento, *secundum se* es malo y pecado. La presuncion empero es cierto movimiento apetitivo, que importa cierta esperanza desordenada, y es conforme á un falso entendimiento, lo mismo que la desesperacion; pues, así como es falso que Dios no perdone á los penitentes ó que no llame al arrepentimiento á los que pecan, así es falso el que perdone á los que perseveran en el pecado y otorgue la gloria á los que cesan de obrar bien, con cuyo juicio se conforma el movimiento de la presuncion. *Por consiguiente la presuncion es pecado; mas no tanto como la desesperacion,* porque es más propio de Dios tener misericordia y perdonar, que castigar, á causa de su infinita bondad; pues lo primero conviene á Dios *secundum se*, y lo segundo segun nuestros pecados.

Al argumento 1.º dirémos, que presumir se toma algunas veces por esperar; puesto que la misma esperanza recta, que se tiene de Dios, parece presuncion, si se la considera segun la condicion humana; pero no es presuncion, si se atiende á la inmensidad de la bondad divina.

Al 2.º que la presuncion no implica exceso de esperanza, porque alguno es-

pera demasiado de Dios; sino porque espera de él alguna cosa que no conviene á Dios: lo que tambien es esperar ménos de Dios; porque esto es disminuir en cierto modo su virtud, como se ha dicho (a. 1, al 1.º).

Al 3.º que pecar con propósito de perseverar en el pecado bajo la esperanza del perdon pertenece á la presuncion, y esto no disminuye sino que aumenta el pecado: pero pecar con la esperanza de ser un dia perdonado, con propósito de abstenerse del pecado y arrepentirse del mismo, no es propio de la presuncion; sino que esto disminuye el pecado, puesto que por ello parece que se tiene la voluntad ménos firme para pecar.

ARTÍCULO III.—La presuncion se opone más al temor que á la esperanza?

1.º Parece que la presuncion se opone más al temor que á la esperanza; porque el desarreglo del temor se opone al temor legítimo. Pero la presuncion parece que pertenece al desarreglo del temor, pues se dice (Sap. 17, 10): *Una conciencia perturbada siempre se presume cosas crueles; y en el mismo lugar: El temor ayuda á la presuncion.* Luego la presuncion se opone más al temor que á la esperanza.

2.º Las cosas contrarias son las que distan más. Pero la presuncion dista más del temor que de la esperanza: porque la presuncion implica el movimiento hácia la cosa, lo mismo que la esperanza; mientras que el temor implica un movimiento contrario. Luego la presuncion es más contraria al temor que á la esperanza.

Por el contrario: dos vicios opuestos el uno al otro son contrarios á la misma virtud; como la cobardía y la audacia á la fortaleza. Pero el pecado de la presuncion es contrario al pecado de desesperacion, que se opone directamente á la esperanza. Luego parece que tambien la presuncion se opone más directamente á la esperanza.

Conclusion. *El vicio de la presuncion se opone más directamente á la esperanza que al temor.*

Responderémos que, segun dice San Agustin (Contra Julian. l. 1, c. 3), «no solamente hay vicios manifiestamente

» contrarios á todas las virtudes, como la » temeridad á la prudencia; sino tambien » los hay, que son en cierto modo cercanos » á las virtudes y que, sin parecerseles realmente, tienen una semejanza engañosa, » como la astucia se parece á la prudencia». Y esto es lo que hace decir al Filósofo (Ethic. l. 2, c. 8) que la virtud parece tener mayor relacion con uno de los vicios que la son opuestos, que con otro, como la templanza con la insensibilidad y la fortaleza con la audacia. Luego la presuncion parece tener una oposicion manifiesta con el temor, principalmente con el servil, que tiene por objeto el castigo que proviene de la justicia de Dios, cuya presuncion espera el perdon: pero segun cierta engañosa semejanza, que tiene con el temor, es más contraria á la esperanza; puesto que importa cierta desordenada esperanza con relacion á Dios. Y, como las cosas del mismo género son más directamente opuestas que las que son de distintos géneros (puesto que las contrarias pertenecen al mismo género), síguese que *la presuncion es más directamente opuesta á la esperanza que al temor*: porque ellas se refieren la una y la otra al mismo objeto, sobre que se fundan; pero la esperanza se refiere á él ordenadamente, y la presuncion de una manera desarreglada.

Al argumento 1.º dirémos que, como la esperanza se dice del mal en un sentido abusivo y del bien en el propio sentido, así tambien la presuncion; y segun esto el desórden del temor se llama presuncion.

Al 2.º que son contrarias las cosas más distantes en el mismo género. Pero la presuncion y la esperanza implican un movimiento del mismo género, que puede ser ordenado ó desordenado. Por consiguiente la presuncion es más directamente contraria á la esperanza que al temor; porque contraría á la esperanza en razon de su propia diferencia, como lo desordenado á lo ordenado, al paso que contraría al temor en razon de su diferencia genérica.

Al 3.º que la presuncion contraría al temor con una contrariedad de género, mientras que á la virtud de la esperanza con contrariedad de diferencia: por lo cual la presuncion escluye totalmente el temor, áun segun su género; pero no

escluye la esperanza, sino en razon de su diferencia, escluyendo la ordenacion de esta.

ARTÍCULO IV. — La presuncion es producida por la vanagloria ?

1.º Parece que la presuncion no es producida por la vanagloria, porque la presuncion parece fundarse sobre todo en la misericordia divina. Pero la misericordia tiene por objeto la miseria, que es opuesta á la gloria. Luego la presuncion no dimana de la vanagloria.

2.º La presuncion se opone á la desesperacion : pero la desesperacion dimana de la tristeza, como se ha dicho (C. 20, a. 4, al 2.º). Luego, siendo los contrarios producidos por causas opuestas, parece que provenga de la delectacion ; y de este modo parece que dimana de los vicios carnales, cuyas delectaciones son más vehementes.

3.º El vicio de la presuncion consiste en que el hombre se dirige á algun bien, que no es posible, como si lo fuera. Pero el que alguno crea posible lo que es imposible proviene de la ignorancia. Luego la presuncion más proviene de la ignorancia que de la vanagloria.

Por el contrario, San Gregorio dice (*Moralium*, lib. 31, c. 17) que «la pre-

»suncion de las novedades es hija de la »vanagloria».

Conclusion. *La presuncion que se funda en la propia virtud nace de la vanagloria, pero la que se apoya desordenadamente en la divina misericordia ó poder se origina del vicio de la soberbia.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 1), la presuncion es de dos maneras : una que se funda en la propia virtud, que emprende, como si le fuera posible, una cosa que escede sus facultades ; y tal presuncion procede manifestamente de la vanagloria : pero de que uno apetezca mucho la gloria, síguese que emprende una cosa superior á sus fuerzas ; y tales son principalmente las novedades, que escitan la mayor admiracion. Por lo cual San Gregorio consideró señaladamente á la presuncion de las novedades como hija de la vanagloria. La otra es aquella, que se funda desordenadamente en la divina misericordia y potencia, por la cual espera alguno obtener la gloria sin méritos ó el perdon sin el arrepentimiento ; y tal presuncion parece dimanar directamente de la soberbia : como si él mismo se estima tanto que no cree que, aun pecando, Dios le castigará, ó que no le escluirá de la gloria.

Con lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos.

CUESTION XXII.

De los preceptos pertenecientes á la esperanza y al temor.

Tratarémos ahora de los preceptos pertenecientes á la esperanza y al temor, acerca de los cuales examinaremos: 1.º Los preceptos pertenecientes á la esperanza — 2.º Los preceptos pertenecientes al temor.

ARTÍCULO I. — Debe darse algun precepto sobre la esperanza?

1.º Parece que no debe darse precepto alguno perteneciente á la virtud de la esperanza: porque lo que puede hacerse suficientemente por una sola cosa, no conviene que se produzca por otra alguna ademas. Pero para esperar el bien es inducido suficientemente el hombre por su misma inclinacion natural. Luego no es necesario que sea inducido á esto por un precepto de la ley.

2.º Puesto que los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, los principales preceptos deben darse tambien sobre los actos de las virtudes principales. Pero entre todas las virtudes las más principales son las tres teologales, á saber, esperanza, fe y caridad. Luego, siendo los principales preceptos de la ley los preceptos del Decálogo, á los que se reducen todos los demas, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 100, a. 3); parece que, si se diese algun precepto sobre la esperanza, debería contenerse entre los preceptos del Decálogo. Mas, como en él no se contiene ninguno, parece en consecuencia que no debe darse en la ley precepto alguno sobre el acto de la esperanza.

3.º Tan razonable es ordenar un acto de virtud como prohibir el acto del vicio opuesto. Es así que no se encuentra haberdado precepto alguno, que prohíba la desesperacion, que es opuesta á la esperanza.

(1) Esto es, que, si no se suponen existentes ántes de la ley, no han lugar para la ley que se ha de establecer; puesto que

Luego parece que no convenga darse precepto alguno sobre la esperanza.

Por el contrario, dice San Agustin sobre aquello (Joan. 15): *Este es mi mandamiento, que os améis los unos á los otros* (tract. 83, in Joan): «Cuántas cosas se nos han ordenado sobre la fe!»; cuántas sobre la esperanza!». Luego conviene que se den algunos preceptos sobre la esperanza.

Conclusion. *Antes de la ley fue necesario dar algunos preceptos á modo de promesa, y despues de la ley por modo de amonestacion ó precepto.*

Responderémos, que de los preceptos, que en la Sagrada Escritura se encuentran, hay unos sobre la sustancia de la ley y otros que son preámbulos para la ley. Los preceptos, que sirven de preliminares á la ley (1), son aquellos sin los cuales no puede existir la ley: tales son los preceptos que se refieren al acto de fe y al acto de esperanza; puesto que por el acto de la fe se inclina la mente del hombre á reconocer al autor de tal ley, á quien debe someterse, y por la esperanza de la recompensa es inducido á la observancia de los preceptos. Pero los preceptos sobre la sustancia de la ley son los que se imponen al hombre ya sujeto y dispuesto á obedecer, pertenecientes á la rectitud de la vida. Y por eso tales preceptos se proponen inmediatamente en la misma legislacion á modo de preceptos; porque, si el hombre no creyera y esperara

no existen todavia algunos súbditos, á quienes la ley pueda obligar.

anteriormente, en vano se le daría la ley. Pero, así como el precepto de la ley debió proponerse á modo de relato ó conmemoracion, como se ha dicho (C. 16, a. 1); así tambien el *precepto de la esperanza debió proponerse en la primera legislacion á modo de promesa*: porque el que promete recompensas á los que obedecen, les escita por eso mismo á la esperanza. Por consiguiente todas las promesas, que se contienen en la ley, son escitativas de la esperanza. Mas, puesto que, impuesta ya la ley, pertenece á los sabios inducir á los hombres, no solo á la observancia de los preceptos, sino mucho más tambien á conservar el fundamento de la ley; por eso despues de la primera legislacion son *inducidos los hombres de muchas maneras en la Sagrada Escritura á esperar, aún á modo de amonestacion ó precepto*, y no solo á modo de promesa, como en la ley, segun consta (Psal. 61, 9): *Esperad en él toda la congregacion del pueblo*, y en otros muchos pasajes de la Escritura (Psalm. 4, Eccli. 2, y Oseæ, 12).

Al argumento 1.º dirémos, que la naturaleza inclina suficientemente á esperar el bien, que la es proporcionado; pero para esperar el bien sobrenatural conviene que el hombre sea inducido por la autoridad de la ley divina, en parte por promesas, y en parte por amonestaciones ó preceptos; y sin embargo para las cosas, á que la razon natural nos inclina, como son los actos de las virtudes morales, fue necesario que se dieran los preceptos de la ley divina, á causa de la mayor firmeza, y principalmente porque la razon natural del hombre hallábase oscurecida por las concupiscencias del pecado.

Al 2.º que los preceptos de la ley del Decálogo pertenecen á la primera legislacion: y por consiguiente entre los preceptos del Decálogo no debió darse precepto alguno sobre la esperanza; sino que bastó escitar á esta virtud por medio de algunas promesas, como se ve en el primero y cuarto precepto.

Al 3.º que para aquellas cosas, á cuya observancia está obligado el hombre á título de deber, basta que se dé precepto afirmativo sobre lo que debió hacerse; en cuyas prohibiciones se entienden las de aquellas que se deben evitar: como se da el precepto de honrar á los padres, mas

no se prohíbe que los padres sean deshonorados, á ménos que no se considere como un precepto prohibitivo la pena contenida en la ley contra los que cometen este crimen. Y, puesto que se requiere para la salvacion humana que el hombre espere en Dios, se ha debido inducir al hombre á ella por alguno de los predichos modos, como afirmativamente, en el cual se entendiese la prohibicion de lo opuesto.

ARTÍCULO II. — *Debó darse algun precepto sobre el temor?*

1.º Parece que no debió darse en la ley precepto alguno sobre el temor: porque el temor de Dios es de las cosas que son preámbulos para la ley; puesto que es el principio de la sabiduria, *initium sapientie*. Es así que las cosas, que son preliminares para la ley, no caen bajo los preceptos de la ley: luego no debió darse en la ley precepto alguno sobre el temor.

2.º Puesta la causa, se pone el efecto. Pero el amor es causa del temor, « pues » todo temor procede de algun amor », segun dice San Agustin (Qq. l. 83, q. 33): luego, establecido el precepto sobre el amor, sería supérfluo establecer un precepto sobre el temor.

3.º Al temor se opone de algun modo la presuncion: pero no se halla prohibicion alguna en la ley, que concierna á la presuncion. Luego parece que ni acerca del temor debió darse precepto alguno.

Por el contrario, dicese (Deut. 10, 12): *Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor Dios tuyo, sino que temas al Señor Dios tuyo?* Pero Dios exige de nosotros lo que nos ha mandado observar. Luego el temor á Dios cae bajo precepto.

Conclusion. *Fue necesario establecer algunos preceptos acerca del temor tanto filial como servil.*

Responderémos, que hay dos clases de temor, á saber, servil y filial. Mas, así como alguno es inducido á la observancia de los preceptos de la ley por la esperanza de la recompensa; así tambien lo es á la observancia de la ley por el temor de los castigos, que es el temor servil. Y, como segun lo dicho (a. 1) no debió darse en la misma legislacion precepto sobre el acto de la esperanza, sino que á esto fueron inducidos los hombres por me-

dio de promesas; así tampoco sobre el temor, que tiene por objeto la pena, debió darse precepto con carácter de tal, sino que á esto debieron ser inducidos los hombres por la amenaza de las penas: lo cual fue hecho en los mismos preceptos del Decálogo, y despues por vía de consecuencia en los preceptos secundarios de la ley. Pero, como los sabios y los profetas, que tenían por mision afirmar á los hombres en la observancia de la ley, les señalaron la esperanza á modo de advertencia ó de precepto; del mismo modo les inspiraron el temor. Mas el temor filial, que tributa respeto á Dios, es como cierto género respecto al amor divino, y cierto principio de todas las cosas, que se observan en el temor de Dios. Por esta razon *se dan en la ley preceptos sobre el temor filial, como tambien sobre el amor*; porque ambos son un preliminar para los actos exteriores que la ley ordena, y á los cuales se refieren los preceptos del Decálogo. Así pues en la autoridad de la ley aducida (argumento *por el contrario*) se requiere del hombre el temor, ya para que

marche por el camino del Señor honrándole, ya para que le ame.

Al argumento 1.º dirémos, que el temor filial es cierto preámbulo para la ley, no como algo estrínseco, sino como principio de la ley, como tambien el amor. Por consiguiente de uno y otro se dan preceptos, que son como ciertos principios comunes de toda ley.

Al 2.º que del amor se sigue el temor filial, como tambien otras buenas obras que son efecto de la caridad por consiguiente, así como despues del precepto de la caridad se dan preceptos sobre otros actos de las virtudes, así tambien se dan al mismo tiempo preceptos sobre el temor y el amor de la caridad: como igualmente en las ciencias demostrativas no basta sentar los primeros principios, sino tambien las conclusiones, que se siguen de estos, ya próxima, ya remotamente.

Al 3.º que la induccion al temor basta para escluir la presuncion, como tambien la exhortacion á la esperanza basta para escluir la desesperacion, segun se ha dicho (a. 1, al 3.º).

CUESTION XXIII.

De la caridad considerada en sí misma.

Tratarémos ahora de la caridad; primeramente de la misma caridad, y despues del don de sabiduría que la corresponde. Acerca de lo primero debemos considerar cinco puntos: 1.º La caridad misma; 2.º Objeto de la caridad; 3.º Sus actos; 4.º Vicios opuestos; 5.º Preceptos que á ella se reflejen. Acerca de lo primero hay que tener presentes dos cosas: 1.ª la caridad considerada en sí misma; 2.ª la caridad por comparacion á su sujeto. Sobre lo primero estudiaremos: 1.º La caridad es la amistad? 2.º Es alguna cosa creada en el alma? 3.º Es virtud? 4.º Es virtud especial? 5.º Es una sola virtud? 6.º Es la mayor de las virtudes? 7.º Puede existir sin ella alguna virtud verdadera? 8.º Es la forma de las virtudes?

ARTÍCULO I. — La caridad es la amistad?

1.º Parece que la caridad no es la amistad; porque nada hay que caracterice tanto la amistad, como vivir en compañía del amigo, segun dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 1). Es así que la caridad une al hombre con Dios y los ángeles, que no tienen comercio con los hombres, como se dice (Dan. 2, 11). Luego la caridad no es la amistad.

2.º La amistad no existe sin una reciprocidad de afecto, como se dice (Ethic. l. 8, c. 2). Es así que la caridad se refiere tambien á los enemigos, segun San Pablo (Matth. 5, 44): *Amad á vuestros enemigos*. Luego la caridad no es la amistad.

3.º Segun Aristóteles (Ethic. l. 8, c. 3) hay tres clases de amistad, á saber, deleitable, útil y honesta. Pero la caridad no es la amistad útil ó deleitable; pues dice San Jerónimo (in Epist. ad Paulinum): «La verdadera amistad, aquella que la » uncion de Cristo consagra, no es producida por la utilidad de la cosa que se usa, » ni por la sola presencia de los cuerpos, ni » por una adulacion engañosa; sino por el » temor de Dios y el estudio de la Sagrada » Escritura ». Tampoco es la amistad honesta; puesto que por la caridad amamos tambien á los pecadores, al paso que la

amistad honesta no tiene relacion más que con los virtuosos, como se dice (Ethic. l. 8, c. 4). Luego la caridad no es la amistad.

Por el contrario, dícese (Joan. 15, 15): *No os llamaré ya siervos.... sino amigos míos*; pero esto no se lo decía sino por razon de la caridad: luego la caridad es la amistad.

Conclusion. *La caridad es cierta especial amistad del hombre con Dios.*

Responderémos, que segun Aristóteles (Ethic. l. 8, c. 2 y 3) no todo amor tiene razon de amistad, sino el que va acompañado de la benevolencia, á saber, cuando amamos á uno de tal manera que queremos el bien para él. Si pues no queremos el bien para las cosas amadas, sino que queremos para nosotros el bien de estas mismas cosas, como cuando decimos que amamos el vino, el caballo ú otra cosa parecida; el amor no es de amistad, sino de concupiscencia, porque es ridículo decir, que uno tiene amistad al vino ó al caballo. Pero tampoco la benevolencia es bastante para la razon de amistad, sino que se requiere una reciprocidad de amor, porque el amigo debe ser amado del amigo; y esta benevolencia recíproca se funda en alguna comunicacion. Luego, habiendo alguna comunicacion del hombre con Dios, segun que nos comunica su beatitud; sobre esta

comunicacion conviene que se funde alguna amistad. De esta comunicacion habla el Apóstol, cuando dice (1 Cor. 1, 9): *Fiel es Dios, por el que habéis sido llamados á la compañía de su Hijo nuestro Señor Jesucristo*. Pero el amor fundado sobre esta comunicacion es la caridad. Luego es evidente que la caridad es una amistad del hombre con Dios (1).

Al argumento 1.º dirémos, que hay en el hombre dos clases de vida; una exterior segun su naturaleza sensible y corporal, y segun esta vida no tenemos comunicacion ó trato con Dios y los ángeles; y otra es la vida espiritual del hombre segun su alma, y segun esta vida tenemos comunicacion con Dios y con los ángeles, imperfectamente en el estado presente, por lo cual se dice (Phil. 3, 20): *Nuestra morada está en los cielos; pero esta comunicacion se perfeccionará en la patria, cuando sus siervos servirán á Dios y verán su cara*, como se dice (Apocal. últ. 3). Por esta razon la caridad es aquí imperfecta, pero se perfeccionará en la patria.

Al 2.º que la amistad se estiende á una persona de dos maneras: 1.ª respecto de sí mismo, y en este concepto la amistad no existe jamas sino para el amigo del mismo; 2.ª se estiende á alguno respecto de otra persona, como, cuando uno tiene amistad hácia algun hombre, se ama por razon de él á todos los que á él pertenecen, ya hijos, ya siervos, y todos los que de cualquier modo le atañen; y tanto puede ser el amor del amigo, que por este se amen los que pertenecen al mismo, aunque nos ofendan ó nos tengan odio:

(1) La amistad puede entenderse de dos modos: 1.º por la *relacion*, segun la que se dice que el amigo se refiere al amigo, y de esta no se habla aquí; 2.º por el *fundamento* de esta relacion, es decir, por el hábito de tal amor, y en este concepto la caridad llámase amistad; y tal amor exige tres condiciones: benevolencia, reclamacion (ó *correspondencia*) y comunicacion; pues el amor, por el cual queremos el bien para otro fundado con el mútuo amor sobre alguna comunicacion, como de parentesco, profesion, etc., tiene razon de amistad: y, si á esto se agrega que por aquel amor queremos bien á otro por causa de él principalmente y que la comunicacion consiste en los principales bienes del alma, habria entónces no solo razon de amistad, sino de amistad *maxime* honesta. Y, si se añade ademas que esta comunicacion consiste en el sobrenatural consorcio de la divina naturaleza, habra entónces razon de amistad divina como efectivamente la hay, pues la caridad no es una amistad, sino una amistad divina, que obtiene la comunicacion divina en la criatura racional, por cuya comunicacion nos hacemos partícipes de la divina bienaventuranza, aquí por la esperanza y en la patria en realidad.

Quando se dice que la caridad es la amistad de lo honesto, de tal modo que queremos el bien para Dios á causa del mismo,

y de este modo la amistad de la caridad se estiende hasta los enemigos, á quienes amamos por el amor en órden á Dios, al cual se refiere principalmente la amistad de la caridad.

Al 3.º, que la amistad de lo honesto no se tiene sino al virtuoso como á la principal persona; pero por miramiento de esta son amados los que á él pertenecen, aunque no sean virtuosos: de este modo la caridad, que es la amistad de lo honesto por excelencia, se estiende á los pecadores, á quienes amamos por la caridad á causa de Dios.

ARTÍCULO II. — *La caridad es algo creado en el alma?* (2).

1.º Parece que la caridad no es algo creado en el alma, pues dice San Agustin (De Trin. l. 8, c. 8): «El que ama al prójimo es consiguiente que ame al amor mismo». Pero Dios es amor. Luego es consiguiente que ame principalmente á Dios. Y (De Trinit. l. 15, c. 17) dice: «Así está dicho: Dios es caridad, como se ha dicho: Dios es espíritu». Luego la caridad no es algo creado en el alma, sino que es el mismo Dios.

2.º Dios es espiritualmente la vida del alma, como el alma la vida del cuerpo, segun consta (Deuter. 30, 20): *Él es tu vida*. Pero el alma vivifica el cuerpo por sí misma. Luego Dios vivifica al alma por sí mismo; mas la vivifica por la caridad, segun aquello (Joan. 3, 14): *Nosotros sabemos que hemos sido trasladados de muerte á vida, puesto que amamos á los*

na de saberse que de dos modos pueden considerarse los bienes de Dios, unos que están en él mismo y otros que se refieren á él; los primeros, á saber, su vida, sabiduría, poder, bondad, y semejantes, que no son otra sino el mismo Dios, los queremos para él por caridad, complaciéndonos en que sea tal como es; mas los segundos, como el honor, el reino, la obediencia y todas las demas cosas que se hacen para su gloria, las queremos por caridad para él, de tal modo que no solo nos complacemos en que existan, sino que deseamos que sean y se aumenten; procuramos en cuanto podemos que sean así, nos alegramos cuando existen y nos entristecemos cuando faltan, etc., y esto principalmente para vivir de algun modo para Dios, á quien se deben todas las cosas en absoluto por ser Dios.

(2) El Concilio Tridentino enseña que la caridad es algo inherente al alma (sess. 6, can. 11): «Si alguno dijere que los hombres se justifican ó con sola la imputacion de la justicia de Jesucristo, ó con solo el perdon de los pecados, escluida la gracia y caridad que se difunde en sus corazones y queda inherente en ellos por el Espíritu Santo; ó tambien que la gracia, que nos justifica, no es otra cosa que el favor de Dios; sea escomulgado».

hermanos. Luego Dios es la misma caridad.

3.º Nada de lo creado tiene una virtud infinita, sino más bien toda criatura es vanidad. Pero la caridad no es vanidad, sino que más bien repugna á la vanidad y es de infinita virtud, puesto que conduce el alma del hombre al bien infinito. Luego la caridad no es algo creado en el alma.

Por el contrario, San Agustín dice (De doct. christ. l. 3, c. 10): «Llamo »caridad el movimiento del ánimo, que »nos lleva á gozar de Dios á causa del »mismo». Pero el movimiento del ánimo es algo creado en el alma. Luego tambien la caridad es algo creado en el alma.

Conclusion. *La caridad es un hábito creado en el alma, por el que el hombre es inclinado á los actos de todas las virtudes por causa de Dios, para obrarlos pronta y fácilmente.*

Responderémos, que el Maestro de las Sentencias profundiza esta cuestion (Sent. l. 1, dis. 17), y establece que «la caridad no es algo creado en el alma, sino que es el mismo Espíritu Santo, que habita en nuestra mente (1)». No quiere decir con esto que ese movimiento de dileccion, con el que amamos á Dios, sea el mismo Espíritu Santo; sino que proviene del Espíritu Santo, no mediante algun hábito, como del Espíritu Santo provienen otros actos virtuosos por mediacion de los hábitos de otras virtudes, por ejemplo, por el hábito de la fe, esperanza ó por el de cualquiera otra virtud. Así se espresaba á causa de la escelencia de la caridad. Pero, si alguno juzga esto con rectitud, esta escepcion redundará más bien en perjuicio de la caridad. En efecto: el movimiento de la caridad no procede del Espíritu Santo, que mueve el alma humana, de tal suerte que sea movida solamente, sin ser en modo alguno el principio de su movimiento, como cuando algun cuerpo es movido por un motor exterior; porque esto es contra la razon de lo voluntario, cuyo principio debe existir en sí mismo, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 6, a. 1). Por consiguiente seguiríase que amar no es voluntario, lo cual im-

plica contradiccion, puesto que el amor exige por su naturaleza ser acto de la voluntad. De la misma manera tambien no puede decirse que el Espíritu Santo mueva la voluntad al acto de amar, como es movido el instrumento, que aunque es el principio del acto, sin embargo no está en el mismo hacer ó no hacer; pues en este caso se destruiría la razon de voluntario y se escluiría la razon de mérito, habiendo ya dicho anteriormente (1.ª-2.ª C. 114, a. 4) que el amor de la caridad es la raíz de merecer. Pero es preciso que, si la voluntad es movida por el Espíritu Santo á amar, sea tambien la misma la causa eficiente del acto; y ningun acto es producido perfectamente por alguna potencia activa, á no ser connatural á ella por alguna forma, que sea el principio de la accion. Por lo tanto Dios, que mueve todas las cosas á debidos fines, imprime á cada cosa las formas, por las cuales se inclinan á los fines, que las tiene prescritos; y segun esto *todo lo dispone con suavidad*, como se dice (Sap. 8, 1). Pero es evidente que el acto de la caridad escede la naturaleza de la potencia de la voluntad. Luego, si no se agregara alguna forma á la potencia natural, por la que fuera inclinada al acto de la dileccion, este acto sería más imperfecto que los actos naturales y que los de las demas virtudes; y tampoco sería fácil y deleitable: lo cual es evidentemente falso; puesto que ninguna virtud tiene tanta inclinacion á su acto, como la caridad, ni otra alguna obra tan deleitablemente. Así pues *es absolutamente necesario que para el acto de la caridad exista en nosotros alguna forma habitual sobreañadida á la potencia natural, que la incline al acto de la caridad, y la haga apta para obrar pronta y deleitablemente* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la misma esencia divina es caridad, como tambien es sabiduría y es bondad: por lo que, así como se dice que somos buenos por la bondad, que es Dios, y sabios por la sabiduría, que es Dios (puesto que la bondad, por la que formalmente somos buenos, es cierta participacion de la

(1) Esta opinion es rechazada al presente por todos los teólogos como errónea, y no faltan quienes digan que ha sido condenada por el Concilio de Trento.

(2) Esta doctrina de Santo Tomás, dice Silvio, no solo escede los límites de la probabilidad, sino que puede decirse que pertenece realmente á la fe.

bondad divina, y la sabiduría, por la que formalmente somos sabios, es cierta participacion de la divina sabiduría); así tambien la caridad, por la que formalmente amamos al prójimo, es cierta participacion de la caridad divina. Los platónicos tenían la costumbre de espesarse así, en cuyas doctrinas fue imbuido San Agustin; y, por no haber advertido esto algunos autores, fueron inducidos por estas palabras al error.

Al 2.º que Dios es vida efectivamente, ya del alma por la caridad, ya del cuerpo por el alma; pero formalmente la caridad es la vida del alma, como tambien el alma la vida del cuerpo. Luego de esto puede deducirse que, así como el alma se une inmediatamente al cuerpo, así tambien la caridad al alma.

Al 3.º que la caridad obra formalmente. Mas la eficacia de la forma es segun la virtud del agente, que produce la forma; por lo tanto es evidente que la caridad no es vanidad (1). Pero, puesto que produce un efecto infinito, uniendo el alma á Dios, justificándola; esto demuestra la infinidad de la virtud de Dios, que es el autor de la caridad.

ARTÍCULO III. — La caridad es una virtud?

1.º Parece que la caridad no es virtud: porque la caridad es cierta amistad, y la amistad no se considera por los filósofos como virtud, segun consta (Ethic. l. 8, c. 1); pues ni se enumera entre las virtudes morales, ni tampoco entre las intelectuales: luego tampoco la caridad es virtud.

2.º La virtud es lo último de la potencia, como se dice (De cœlo et mundo, l. 1, t. 116). Es así que la caridad no es lo último, sino más bien el gozo y la paz. Luego parece que la caridad no es una virtud, sino más bien (*lo son*) el gozo y la paz.

3.º Toda virtud es cierto hábito accidental. Pero la caridad no es hábito accidental, puesto que es más noble que el alma misma; y ningun accidente es más noble que el sujeto. Luego la caridad no es virtud.

Por el contrario, San Agustin dice

(De moribus Ecclesiæ, c. 11): «La caridad es una virtud que, cuando nuestro afecto es rectísimo, nos une á Dios, y «por ella le amamos».

Conclusion. *La caridad es virtud.*

Responderémos, que los actos humanos son buenos, segun que están regulados por regla y medida debidas. Por lo tanto la virtud humana, que es el principio de todas las buenas obras del hombre, consiste en llegar á la regla de los actos humanos, que es de dos maneras, segun se ha dicho (C. 17, a. 1), á saber, la razon humana y el mismo Dios. Por consiguiente, así como la virtud moral se define de este modo, «lo que es conforme á la recta razon», segun consta (Ethic. l. 2, c. 6); así tambien acercarse á Dios constituye la razon de la virtud, segun tambien se ha dicho (C. 4, a. 5, y C. 17, a. 1) al tratar de la fe y de la esperanza. Por lo cual, acercándose la caridad á Dios, puesto que nos une á él, como consta por el pasaje alegado de San Agustin (*in arg.*); siguese que la caridad es virtud.

Al argumento 1.º dirémos, que el Filósofo (Ethic. l. 8) no niega que la amistad sea virtud, sino que dice que «es» virtud, ó que está unida con la virtud». En efecto: podría decirse que es una virtud moral acerca de las operaciones que se refieren á otro, pero bajo otro concepto que la justicia; porque esta tiene por objeto las operaciones que se refieren á otro segun la razon de deuda legal, al paso que la amistad segun el concepto de cierta deuda amigable y moral, ó más bien á título de beneficio gratuito, como nota el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 13). Puede sin embargo decirse que no es una virtud por sí misma distinta de las demas, porque no tiene razon de laudable ni honesta, sino por su objeto, es decir, segun que se funda en la honestidad de las virtudes; lo que es notorio, porque no toda amistad tiene razon de laudable y honesto, como se ve en la amistad deleitable y útil. Por lo cual la amistad virtuosa es más bien una consecuencia de la virtud, que virtud (2). No

(1) Las ediciones de Roma y Pádua añaden aquí, «ni es infinita».

(2) Muy bien dice el Santo que la amistad humana no es virtud, sino una consecuencia de la virtud: pero la divina,

cual es la caridad, es virtud *simpliciter*; puesto que se funda, no solo en la propia virtud, sino en la comunicacion de la divina naturaleza.

sucede lo propio con la caridad, que no se funda principalmente en la virtud humana, sino en la bondad divina.

Al 2.º que es propio de la misma virtud amar á uno y regocijarse de él, porque el gozo es consiguiente al amor, como se ha demostrado (1.ª-2.ª, C. 25, a. 2), al tratarse de las pasiones: por lo que se considera más bien el amor como virtud que el gozo, que es efecto del amor. Lo último que se considera en la razon de virtud, no implica una serie de efectos, sino más bien el órden de cierto esceso; como cien libras esceden á cuarenta.

Al 3.º que todo accidente segun su ser es inferior á la sustancia; puesto que esta es ente por sí mismo, miéntras que el accidente (*existe*) en otro: pero segun la naturaleza de su especie el accidente, que proviene de los principios del sujeto, es más inferior que el sujeto, como el efecto más que la causa; al paso que el accidente, que proviene de la participacion de alguna naturaleza superior, es más digno que el sujeto, en cuanto es semejanza de una naturaleza superior, como la luz respecto de lo diáfano. Y de este modo la caridad es más digna que el alma, en cuanto es cierta participacion del Espiritu Santo (1).

ARTÍCULO IV. — La caridad es una virtud especial?

1.º Parece que la caridad no es una virtud especial; pues dice San Jerónimo (2): «para abrazar sucintamente toda» la definicion de la virtud, la virtud es la «caridad, por la que se ama á Dios y al prójimo»; y San Agustin dice (De civ. Dei, l. 15, c. 22) que «la virtud es el órden del amor». Pero ninguna virtud especial entra en la definicion de la virtud comun. Luego la caridad no es una virtud especial.

2.º Lo que se estiende á los actos de todas las virtudes, no puede ser una virtud especial; y la caridad se estiende á las obras de todas las virtudes, segun San Pablo (1 Cor. 13, 4): *La caridad es paciente, es benigna, etc.*; se estiende también á todas las obras humanas, segun el mismo San Pablo (1 Cor. últ. 14):

Todas vuestras cosas sean hechas en caridad. Luego la caridad no es una virtud especial.

3.º Los preceptos de la ley corresponden á los actos de las virtudes. Pero San Agustin (lib. De perfectione humanæ justitiæ, c. 5) dice que «es un precepto» general, *Amarás*, y general prohibicion, *No codiciarás*. Luego la caridad es una virtud general.

Por el contrario: ninguna cosa general se connumera con la que es especial; y la caridad se connumera con las virtudes especiales, á saber, con la esperanza y la fe, segun aquello (1 Cor. 13, 13): *Y ahora permanecen estas tres cosas, la Fe, la Esperanza y la Caridad.* Luego la caridad es una virtud especial.

Conclusion. *La caridad es una virtud especial.*

Responderémos, que los actos y los hábitos se especifican por los objetos, como consta de lo dicho (1.ª-2.ª, C. 18, a. 2, y C. 54, a. 2). Pero el objeto propio del amor es el bien, segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 17, a. 1); y por consiguiente, donde existe la razon especial del bien, allí hay razon especial del amor. Mas el bien divino, en cuanto es objeto de la bienaventuranza, tiene razon especial de bien; y así pues el amor de la caridad, que es el amor de este bien, es un amor especial. Por consiguiente también *la caridad es una virtud especial.*

Al argumento 1.º dirémos, que la caridad entra en la definicion de toda virtud, no porque sea esencialmente toda virtud, sino porque dependen de ella en cierto modo todas las virtudes, como se dirá (a. 7 y 8). Así también la prudencia entra en la definicion de las virtudes morales, como se ve (Ethic. l. 2, c. 6; y l. 6, c. últ.); porque las virtudes morales dependen de la prudencia.

Al 2.º que la virtud ó el arte, al que pertenece el fin último, impera á las virtudes ó artes, á que pertenecen otros fines secundarios; como el militar impera al ecuestre, segun la espresion de Aristóteles (Eth. l. 1, c. 1). Por consiguiente, puesto que la caridad tiene por objeto el fin último de la vida humana, á saber, la

(1) La caridad es más noble que el alma *secundum quid*, en cuanto pertenece á un órden más elevado segun la razon de su especie, esto es, al órden divino.

(2) No literalmente, sino algo análogo (Aug. Epist. 167, b 29 antig.).

bienaventuranza eterna; por eso se estiende á los actos de toda la vida humana por modo de imperio, sin producir *quasi immediate* todos los actos de las virtudes.

Al 3.º que el precepto de amar se dice que es un precepto general, porque á él se reducen todos los demas preceptos como á su fin (1 Timoth. 1, 5): *El fin del mandamiento es la caridad.*

ARTÍCULO V. — *La caridad es una sola virtud?*

1.º Parece que la caridad no es una sola virtud: porque los hábitos se distinguen segun los objetos, y son dos los objetos de la caridad, á saber, Dios y el prójimo; objetos que distan el uno del otro infinitamente. Luego la caridad no es una sola virtud.

2.º Las diversas razones del objeto diversifican el hábito, aunque el objeto sea realmente el mismo, como consta de lo dicho (C. 17, a. 6; y 1.ª-2.ª, C. 54, a. 2, al 1.º). Pero hay muchas razones de amar á Dios, puesto que somos deudores de su amor por cada uno de los beneficios que de él hemos recibido. Luego la caridad no es una sola virtud.

3.º Bajo la caridad se incluye la amistad al prójimo: pero el Filósofo (Ethic. 1, 8, c. 11 y 12) establece diversas especies de amistad. Luego la caridad no es una sola virtud sino que se multiplica en diversas especies.

Por el contrario: así como el objeto de la fe es Dios, así tambien lo es de la caridad. Pero la fe es una sola virtud á causa de la unidad de la divina verdad, segun San Pablo (Eph. 4, 5): *una fe.* Luego tambien la caridad es una sola virtud á causa de la unidad de la bondad divina.

Conclusion. *La caridad es en absoluto una sola virtud, y no distinta en muchas especies.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la caridad es una amistad del hombre con Dios. Pero distínguense diferentes especies de amistad: 1.ª segun la diversidad del fin, y en este concepto se dice que hay tres especies de amistad, de lo útil, de lo deleitable y de lo honesto; 2.ª se distinguen aún diferentes especies de amistad segun la diversidad de las co-

municaciones, en que se fundan las amistades; como es diversa la amistad de los consanguíneos de la de los conciudadanos ó de la de los peregrinos, de las que una se funda en la comunicacion natural, y la otra sobre la comunicacion civil ó de peregrinacion, como consta por el Filósofo (Ethic. 1, 8, c. 11 y 12). Mas por ninguno de estos modos puede dividirse en muchas la caridad; pues el fin de la caridad es uno, á saber, la divina bondad; y es tambien una comunicacion de la bienaventuranza eterna, sobre la que se funda esta amistad. Por consiguiente se desprende que *la caridad es absolutamente una sola virtud, no distinta en muchas especies.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento procedería rectamente, si Dios y el prójimo fueran igualmente objetos de la caridad (1). Pero esto no es verdadero; puesto que Dios es el objeto principal de la caridad, miéntras que el prójimo es amado por caridad á causa de Dios.

Al 2.º que por la caridad se ama á Dios á causa de sí mismo. Por lo cual la caridad no tiene más que una sola razon de amar, á saber, la divina bondad, que es su sustancia, segun aquello (Psal. 105, 1): *Alabad al Señor, porque es bueno.* Pero las otras razones, que nos inducen á amar ó que nos imponen el deber de amar, son secundarias y consecuencias de la primera.

Al 3.º que la amistad humana de la que habla Aristóteles, tiene diverso fin y diversa comunicacion; lo cual no tiene lugar en la caridad, como se ha dicho (in corp. art.). Por consiguiente no hay paridad.

ARTÍCULO VI. — *La caridad es la más excelente de las virtudes?*

1.º Parece que la caridad no es la más excelente de las virtudes: porque compete á la potencia más elevada la virtud más excelente, así como tambien la operacion más noble; y el entendimiento es más elevado que la voluntad, puesto que la dirige. Luego la fe, que está en el

(1) Porque los hábitos no se distinguen por cualesquiera objetos, sino por los primarios y directos; y el objeto primario de la caridad es Dios. (Math. 22, 38).

entendimiento, es más excelente que la caridad, que está en la voluntad.

2.º Aquello, por lo que obra otra cosa, parece ser inferior á esta; como por ejemplo el ministro, por medio del que obra el señor, es inferior á este. Pero *la fe obra por caridad*, segun se ve (Gal. 5, 6). Luego la fe es más excelente que la caridad.

3.º Lo que se añade á una cosa, parece ser más perfecto: pero la esperanza parece añadirse á la caridad, pues el objeto de la caridad es el bien, al paso que el objeto de la esperanza es el bien difícil. Luego la esperanza es más excelente que la caridad.

Por el contrario, dicese (1 Cor. 13, 13): *La mayor de estas es la caridad.*

Conclusion. *La caridad es la más excelente de las virtudes.*

Responderémos que, considerándose el bien en los actos humanos, segun que son regulados por la debida norma; es necesario que la virtud humana, que es el principio de los actos buenos, consista en acomodarse á la regla de los actos humanos. Mas la regla de los actos humanos es de dos modos, como se ha dicho (a. 3), á saber, la razon humana y Dios; siendo empero Dios la regla primera, por la que debe regularse la razon humana. Así pues las virtudes teologales, que consisten en alcanzar aquella regla primera, puesto que su objeto es Dios, son más excelentes que las virtudes morales ó intelectuales, que consisten en conformarse (*in attingendo*) á la razon humana. Por lo tanto es preciso que tambien entre las mismas virtudes teologales sea mejor aquella, que más se aproxima á Dios. Pero lo que existe por sí es siempre superior á lo que existe por otro. Mas la fe y la esperanza se acercan (*atingunt*) á Dios, segun que de él nos proviene ya

el conocimiento de lo verdadero, ya la consecucion del bien; en tanto que la caridad llega (*atingit*) á Dios mismo para reposar en él, no para que de él nos provenga algo: por consiguiente *la caridad es más excelente que la fe y la esperanza, y por tanto que todas las demas virtudes* (1); al modo que la prudencia, que toca á la razon (*atingit*) segun sí misma, es más excelente que otras virtudes morales, que atañen á la razon, segun que por ella se constituye el medio en las operaciones ó pasiones humanas.

Al argumento 1.º dirémos, que la operacion del entendimiento se completa, segun que lo entendido está en el inteligente; y por lo mismo la nobleza de la operacion intelectual se considera segun la medida del entendimiento: mas la operacion de la voluntad y de cualquiera potencia apetitiva se perfecciona en la inclinacion del que apetece á la cosa como á término; y por esto la dignidad de la operacion apetitiva se considera segun la cosa que es objeto de la operacion. Pero las cosas que son inferiores al alma existen de una manera más noble en el alma que en sí mismas, puesto que cada cosa existe en alguno segun el modo de aquello en que está, como se ve (lib. *De causis*, prop. 12 y 20); mientras que las que son superiores al alma existen de una manera más noble en sí mismas que en el alma. Por este motivo el conocimiento de las cosas, que son inferiores á nosotros, es más noble que el amor: por lo cual el Filósofo (*Ethic.* l. 6, c. 7 y 12) prefirió las virtudes intelectuales á las morales. Mas, como el amor de las que son superiores á nosotros y principalmente el de Dios, es preferido al conocimiento; es consiguiente que la caridad es más excelente que la fe (2).

(1) Debe advertirse que (segun se ha dicho) las virtudes teologales se refieren á Dios como al objeto al que se dirigen, y se fundan en él como la razon formal por la que se dirigen; y el Santo Doctor habla de ellas en diferentes lugares segun las diversas cuestiones. En la presente habla de ellas, en cuanto se apoyan en Dios como en la razón formal: y porque la fe, como tal, cree á Dios que revela, y la esperanza se apoya en Dios que auxilia, mas la caridad se adhiere á él porque es bueno en sí; síguese que la caridad es la más excelente de todas las virtudes.

(2) En la respuesta al primer argumento conviene advertir que, puesto que las comparaciones se entienden en igualdad de circunstancias, *ceteris paribus*, por eso el Santo Doctor, queriendo decir que el amor de las cosas que están sobre nosotros se prefiere al del conocimiento, no dijo esto, sino añadiendo y principalmente el amor de Dios; pues veía que el amor

de Dios y de las sustancias inmateriales, cual puede tenerse por solo las fuerzas de la naturaleza, no se prefiere absolutamente (*simpliciter*) á la virtud intelectual, que es la sabiduria. La razon es que no es la virtud, sino el amor de Dios, del que aqui se habla, esto es, el que proviene de la caridad, porque esta es la virtud. Ya las demas cosas son iguales y la comparacion tiene lugar entre las virtudes; y por eso se prefiere á todas las virtudes que perfeccionan para conocer á Dios. Para insinuar esto, parece que añadió el Santo aquellas palabras, que se deberían sobreentender, aunque no las hubiese puesto. Esto debe entenderse acerca del conocimiento y de la inteleccion en esta vida, donde el amor alcanza (*atingit*) á Dios en sí mismo; mas el conocimiento á Dios en nosotros por especie. Pero no así en el cielo, donde tanto la vision como el amor alcanzan á Dios *secundum se*. C. Cayetano.

Al 2.º que la fe no obra por el amor como por instrumento, al modo que el señor por el siervo; sino como por la forma propia: así pues la razón no es concluyente.

Al 3.º que un mismo bien es el objeto de la caridad y de la esperanza; pero la caridad implica la unión á este bien, mientras que la esperanza cierto alejamiento de él. De ahí proviene que la caridad no tiene por objeto el bien difícil, como la esperanza; porque lo que ya está unido no tiene razón de árduo. De esto se deduce que la caridad es más perfecta que la esperanza.

ARTÍCULO VII. — Puede haber alguna verdadera virtud sin caridad? (1)

1.º Parece que puede haber alguna verdadera virtud sin caridad; porque es propio de la virtud producir acto bueno. Es así que los que no tienen caridad, hacen algunos actos buenos, por ejemplo, visten al desnudo, dan de comer al hambriento, y otros semejantes. Luego puede haber alguna virtud verdadera sin caridad.

2.º La caridad no puede existir sin la fe; pues procede *de fe no fingida*, como dice San Pablo (I ad Tim, 1). Es así que en los infieles puede haber verdadera caridad, cuando reprimen sus concupiscencias, y verdadera justicia, cuando juzgan rectamente. Luego puede haber verdadera virtud sin caridad.

3.º La ciencia y el arte son ciertas virtudes, según consta (Ethic. I. 6, c. 3 y 4). Pero tales virtudes se encuentran en los pecadores, que no tienen caridad. Luego la verdadera virtud puede existir sin la caridad.

Por el contrario, dice San Pablo (I Cor. 13, 3): *Si distribuyere todos mis bienes en dar de comer á pobres, y no tuviere caridad; nada me aprovecha. Pero la verdadera virtud aprovecha mucho, según se dice (Sap. 8, 7): Enseña templanza, y prudencia, y justicia, y fortaleza, que es lo más útil que hay en la vida para los hombres. Luego no puede*

haber verdadera virtud sin la caridad.

Conclusion. [1] *En cuanto la virtud verdadera es absolutamente aquella, que ordena al principal bien del hombre, no puede existir verdadera virtud sin la caridad.* [2] *Si se toma la virtud según que ordena á algun fin particular, puede decirse que hay virtud sin la caridad.* [3] *Si el bien particular no es verdadero bien, sino aparente; no será verdadera virtud, sino falsa* [4]. *Si es verdadero bien, será virtud verdadera, pero no perfecta.*

Responderémos que la virtud se ordena al bien, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 55, a. 3). Pero el bien principal es el fin; pues los medios no se llaman buenos, sino en tanto que se refieren al fin. Luego, como hay dos clases de fin, el uno último y el otro próximo; así también hay dos bienes, uno último y universal y otro próximo y particular. El último y principal bien del hombre es la fruición de Dios, según se dice (Psal. 72, 28): *A mí bueno me es el apegarme á Dios; y á este bien se dirige el hombre por medio de la caridad. Pero el bien secundario y como particular del hombre puede ser de dos maneras: uno, que es verdadero bien, puesto que puede ordenarse en cuanto en sí es al principal bien, que es el último fin; al paso que el otro es el bien aparente y no verdadero, porque aleja del bien final. Así pues es evidente que la verdadera virtud es absolutamente aquella, que se ordena al bien principal del hombre; como también el Filósofo (Physic. I. 7, t. 17) dice que « la virtud » es la disposición de lo perfecto á lo que « hay mejor ». Y según esto *ninguna virtud verdadera puede existir sin la caridad. Pero, si se entiende por virtud lo que está en relación con algun fin particular, entónces puede decirse que existe alguna virtud sin la caridad, por cuanto se ordena á algun bien particular: y, si este bien particular no es verdadero bien, sino aparente; la virtud asimismo en orden á este bien no será verdadera virtud, sino falsa semejanza de la virtud, como no es virtud verdadera la**

(1) Conviene tener aquí presente por su íntima conexión con el asunto de este artículo lo espuesto en la C. 65, aa. 2 y 4, de la 1.ª-2.ª, T. 2.º pág. 413 y 416, y en esta última su nota 1. Zuinglio afirmaba que « el hombre puede por sus

» propias virtudes naturales salvarse, » añadiendo que « así » se salvaron Catón y Escipión: doctrina herética é incompatible con la establecida por el Santo Concilio de Trento (Sess. 6, c. 1, Can. 1 y 2).

prudencia de los avaros, con la que procuran diferentes géneros de lucros; ni su justicia, por la cual menosprecian el bien de otro por el temor de grandes pérdidas; ni su templanza, por la cual comprimen los deseos de la lujuria, que es muy costosa; ni su fortaleza, la que segun la expresion del poeta Horacio (l. 1, epist. 1) les hace huir de la pobreza á través de los mares, las rocas y el fuego, como dice San Agustin (contra Julianum. l. 4, c. 3). Mas, si este bien particular es un bien real, como la conservacion de una ciudad ú otra cosa parecida; *será verdadera virtud, pero imperfecta*, si no se refiere al bien principal y perfecto. Segun esto *la verdadera virtud no puede existir absolutamente sin la caridad.*

Al argumento 1.º dirémos, que el acto del que no tiene caridad puede ser de dos modos: 1.º en el sentido de que carece de la caridad, como cuando uno hace una cosa en relacion á aquello por lo cual carece de la caridad, y tal acto siempre es malo; por esto dice San Agustin (contra Julianum, l. 4, c. 3), que el acto del infiel, en cuanto es infiel, siempre es pecado, aunque vista á un desnudo ó haga otra cosa parecida ordenándolo al fin de su infidelidad; 2.º no en el sentido de que no tenga caridad, sino segun que tiene algun otro don de Dios, ó la fe, ó la esperanza, ó tambien el bien natural, que no es totalmente destruido por el pecado, como se ha dicho (C. 10, a. 4 y 1.ª-2.ª C. 85, a. 1 y 2). Segun esto sin la caridad puede un acto ser bueno por su género; pero no perfectamente bueno, porque falta la debida ordenacion al último fin (1).

Al 2.º que, siendo el fin en la práctica lo que el principio en la especulacion, así como no puede haber absolutamente verdadera ciencia, si falta el recto juicio acerca del primero é indemostrable principio; tampoco puede existir absolutamente verdadera justicia ó verdadera castidad, si falta la debida ordenacion al fin, la cual se realiza por la caridad, por más que

alguno se porte rectamente acerca de otras cosas.

Al 3.º que la ciencia y el arte implican por su naturaleza orden á algun bien particular, pero no al fin último de la vida humana, como las virtudes morales, que hacen simplemente bueno al hombre, segun se ha dicho (in corp. art. y 1.ª-2.ª, C. 57, a. 1). Por lo tanto no hay paridad.

ARTÍCULO VIII. — *La caridad es la forma de las virtudes?*

1.º Parece que la caridad no es la forma de las virtudes: porque la forma de una cosa es ó ejemplar ó esencial; y la caridad no es la forma ejemplar de otras virtudes, puesto que en tal caso sería necesario que las otras virtudes fuesen de la misma especie que ella; é igualmente tampoco es forma esencial de las otras virtudes, porque no se distinguiría de otras: luego de ningun modo es la forma de las virtudes.

2.º La caridad se compara á las otras virtudes, como su raíz y fundamento, segun San Pablo (Eph. 3, 17): *Arraigados y cimentados en caridad.* Pero la raíz ó fundamento no tiene razon de forma, sino más bien razon de materia; puesto que es la primera parte en la generacion. Luego la caridad no es la forma de las virtudes.

3.º La forma, el fin y la causa eficiente no coinciden en la misma cosa numéricamente, como consta (Physic. l. 2, t. 70). Es así que la caridad se llama el fin y la madre de las virtudes. Luego no debe llamarse la forma de las virtudes.

Por el contrario, San Ambrosio dice (*implic. in princip. comment*, c. 8, 1 Cor.) que «la caridad es la forma de las virtudes».

Conclusion. *La caridad es la forma de las virtudes.*

Responderémos, que en los actos morales la forma del acto se considera principalmente por parte del fin. La razon de esto es que el principio de los actos morales es la voluntad, cuyo objeto y (por

(1) En la respuesta al 1.º es preciso tener cuidado en no engañarse por lo que dice el Santo, á saber: *sin la caridad falta la ordenacion debida al último fin*. Porque, si falta á la debida ordenacion, el acto no solo es imperfecto, sino malo; pues la privacion del bien debido constituye lo malo. Allí no se habla de la ordenacion debida al acto, para que sea bueno moralmente, sino para que lo sea absolutamente (*simpli-*

liter), esto es, para la vida eterna; y por eso tal privacion no constituye el acto malo moralmente, sino bueno absolutamente; y en el tiempo, en que obliga el precepto de la caridad, lo constituye tambien malo, puesto que la privacion del bien debido cuando, como etc. es necesario, constituye realmente la razon de malo; pero de esto no se trata aquí, donde la cuestion es en absoluto, y no por tal tiempo.

decirlo así) la forma es el fin. Pero siempre la forma del acto es consiguiente á la forma del agente: por lo cual es preciso que en lo moral lo que da al acto el orden al fin, le dé tambien la forma. Mas es evidente segun lo dicho (a. 7) que por la caridad se ordenan los actos de todas las demas virtudes al fin último; y segun esto la misma da forma á los actos de todas las otras virtudes: por lo tanto se dice que *es la forma de las virtudes*, pues tambien las mismas virtudes se dicen así en orden á los actos formados (1).

Al argumento 1.º dirémos, que se dice que la caridad es la forma de las otras virtudes, no solo ejemplar ó esencialmente, sino más bien efectivamente, en

el sentido de que impone á todas las virtudes su forma, al modo que hemos dicho (in corp. art.)

Al 2.º que la caridad se compara al fundamento y á la raíz, porque de ella se sustentan y alimentan todas las demas virtudes; y no segun su naturaleza, por la que el fundamento y la raíz tienen razon de causa material.

Al 3.º que la caridad se llama el fin de las otras virtudes, por cuanto las ordena á su fin: y, como es madre la que concibe en sí de otro, por esta razon se llama madre de las otras virtudes; puesto que por el apetito del fin último concibe los actos de las demas virtudes, imperándolos.

CUESTION XXIV.

Sujeto de la caridad.

Vamos á tratar de la caridad por relacion á su sujeto, resolviendo estos doce puntos: 1.º La caridad está en la voluntad como en su sujeto? — 2.º Es causada en el hombre por actos anteriores, ó por infusion divina? — 3.º Es infundida segun la capacidad de las facultades naturales? — 4.º Se aumenta en el que la tiene? — 5.º Crece por adiccion? — 6.º Es acrecida por cualquier acto? — 7.º Se aumenta hasta el infinito? — 8.º La caridad de la vida puede ser perfecta? — 9.º Diversos grados de la caridad. — 10.º La caridad puede disminuirse? — 11.º La caridad, una vez poseida, puede perderse? — 12.º Se pierde por un solo acto de pecado mortal?

ARTÍCULO I.— *La voluntad es el sujeto de la caridad?*

1.º Parece que la voluntad no es el sujeto de la caridad; pues la caridad es cierto amor, y el amor segun el Filósofo (Top. l. 2, c. 3, in explic. loc. 25) está en lo concupiscible. Luego la caridad tambien está en lo concupiscible, y no en la voluntad.

2.º La caridad es la más principal de las virtudes, como se ha dicho (C. 23,

a. 6). Es así que el sujeto de la virtud es la razon. Luego parece que la caridad está en la razon, y no en la voluntad.

3.º La caridad se estiende á todos los actos humanos (1 Cor. ult. 14): *Todas vuestras cosas sean hechas en caridad*; pero el principio de los actos humanos es el libre albedrío: luego parece que la caridad se halla más principalmente en el libre albedrío como en su sujeto, y no en la voluntad.

Por el contrario: el objeto de la cari-

(1) Conviene advertir que las demas virtudes pueden tomarse en dos sentidos: 1.º segun que son virtudes en el propio género; y así la caridad no es su forma, sino que respecto de la moral lo es la prudencia, etc.; 2.º segun que son virtudes absolutamente para el teólogo; y así, porque deben á la caridad el ser virtudes en orden á los actos formados, y la formacion procede tambien de la caridad, que ordena los actos de todas las virtudes al fin último *simpliciter*, por eso la caridad es la forma de las virtudes, que las constituye en el ser de

virtud absolutamente; pues la caridad, no solo informa efectivamente porque impera y ordena, pues esto es comun á todo el que impera y ordena, sino porque la participacion pasiva de su imperio y ordenacion es como la forma, que constituye los demas actos en el ser virtuoso *simpliciter*. Por esta participacion los actos de las demas virtudes se llaman y son formados; y esto es propio de la caridad, y lo que quiere decir el Santo y se sigue de lo dicho anteriormente.

dad es el bien, el cual es asimismo objeto de la voluntad. Luego la caridad reside en la voluntad como en su sujeto.

Conclusion. *El sujeto de la caridad no es el apetito sensitivo, sino el intelectual, ó sea, la voluntad.*

Responderémos, que hay dos clases de apetito, á saber, sensitivo é intelectual, que se llama voluntad, segun lo dicho (P. 1.^a, C. 80, a. 2); y el objeto de ambos es el bien, pero de diverso modo; pues el objeto del apetito sensitivo es el bien aprendido por el sentido, al paso que el objeto del apetito intelectual ó de la voluntad es el bien bajo la razon comun de bien, segun que es aprensible por el entendimiento. Mas el objeto de la caridad no es algun bien sensible, sino el bien divino, que se conoce por solo el entendimiento. Así pues *el sujeto de la caridad no es el apetito sensitivo, sino el apetito intelectual, esto es, la voluntad.*

Al argumento 1.^o dirémos, que el apetito concupiscible es una parte del apetito sensitivo, pero no del apetito intelectual, como se ha demostrado (P. 1.^a, C. 81, a. 2). Por consiguiente el amor, que reside en lo concupiscible, es el amor del bien sensitivo. Pero lo concupiscible no puede estenderse al bien divino, que es inteligible, sino sola la voluntad; y por tanto el concupiscible no puede ser sujeto de la caridad.

Al 2.^o que la voluntad áun segun el Filósofo (De anima, l. 3, t. 42) reside en la razon. Así pues, porque la caridad resida en la voluntad, no por eso es ajena á la razon. Sin embargo la razon no es la regla de la caridad, como lo es de las virtudes humanas; sino que es regulada por la sabiduría de Dios, y escede á la regla de la razon humana, segun se dice (Ephes. 3, 19): *La caridad de Cristo, que sobrepuja todo entendimiento.* De consiguiente no reside en la razon como en su sujeto, cual la prudencia; ni como en su principio regulador, como la justicia ó la templanza; sino solo por cierta afinidad de la voluntad á la razon.

Al 3.^o que el libre albedrío no es una potencia diversa de la voluntad, como se ha dicho (P. 1.^a, C. 83, a. 4); y sin embargo la caridad no está en la voluntad segun la razon del libre albedrío, cuyo acto es elegir; porque la eleccion recáe

sobre las cosas, que se refieren al fin, al paso que la voluntad es del mismo fin, segun se dice (Ethic. l. 3, c. 2): por lo cual la caridad, cuyo objeto es el fin último, debe más bien decirse que reside en la voluntad que en el libre albedrío.

ARTÍCULO II.—*La caridad es causada en nosotros por infusion?*

1.^o Parece que la caridad no es producida en nosotros por infusion: porque lo que es comun á todas las criaturas existe naturalmente en los hombres; pero, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4), «el bien divino, que es el objeto de la caridad, es á todos amable». Luego la caridad existe en nosotros naturalmente, y no por infusion.

2.^o Quanto más amable es una cosa, tanto más fácilmente puede ser amada. Dios es soberanamente amable, puesto que es soberanamente bueno. Luego más fácil es amar al mismo que amar á otras cosas. Mas, para amar otras cosas, no tenemos necesidad de hábito alguno infuso. Luego tampoco para amar á Dios.

3.^o San Pablo dice (1 Timoth. 1, 5): *El fin del mandamiento es la caridad de corazon puro y de buena conciencia y de fe no fingida.* Pero estas tres cosas pertenecen á los actos humanos. Luego la caridad es producida en nosotros por los actos precedentes, y no por infusion.

Por el contrario, dice San Pablo (Rom. 5, 5): *La caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado.*

Conclusion. *La caridad es causada en nosotros por infusion del Espíritu Santo.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 23, a. 1), la caridad es cierta amistad del hombre con Dios, fundada sobre la comunicacion de la bienaventuranza eterna: mas esta comunicacion no tiene lugar segun los dones naturales, sino segun los dones gratuitos, puesto que, segun segun se dice (Rom. 6, 23), *la gracia de Dios es vida perdurable.* Por lo cual tambien la misma caridad escede á la facultad de la naturaleza: y lo que escede á la facultad de la naturaleza, no puede ser ni natural, ni adquirido por las potencias naturales, porque

el efecto natural no trasciende á su causa. Así pues *la caridad ni puede hallarse naturalmente en nosotros, ni ser adquirida por las fuerzas naturales, sino por infusion del Espíritu Santo, que es el amor del Padre y del Hijo, cuya participacion en nosotros es la caridad misma creada*, segun se ha dicho (C. 23, a. 2).

Al argumento 1.º dirémos, que San Dionisio habla de la dileccion de Dios, que se funda sobre la comunicacion de los bienes naturales; por consiguiente existe naturalmente en todos los seres. Mas la caridad se funda sobre cierta comunicacion sobrenatural. Luego no hay paridad.

Al 2.º que, así como Dios es soberanamente cognoscible en sí mismo, pero no á nosotros por defecto de nuestro conocimiento, que depende de las cosas sensibles; así tambien es soberanamente amable en sí mismo, en cuanto es el objeto de la bienaventuranza: pero no es de este modo principalmente amable á nosotros, por la inclinacion de nuestro afecto á los bienes visibles; y así es evidente que, para amar á Dios sobre todo de este modo, es necesario que sea infundida la caridad en nuestros corazones.

Al 3.º que, cuando se dice que la caridad procede en nosotros *de corazon puro y de buena conciencia y de fe no fingida*, esto debe referirse al acto de la caridad que resulta de estas premisas. O bien se habla así, porque tales actos disponen al hombre á recibir la infusion de la caridad. Lo mismo debe decirse tambien sobre lo que dice San Agustin (tract. 9 in Epist. Joan) que «el temor introduce la caridad»; y de lo que se dice (Gloss. interl. in princ. Matth. 1), que «la fe engendra la esperanza, y esta la caridad».

ARTÍCULO III.—¿La caridad se infunde segun la capacidad de las facultades naturales?

1.º Parece que la caridad se infunde segun la capacidad de las facultades naturales, pues dicese (Matth. 25, 15) que *dió á cada uno segun su capacidad*. Pero ninguna virtud precede á la caridad en el hombre, sino la natural; puesto que sin la caridad es nula la virtud, como se ha

dicho (C. 23, a. 7). Luego segun la cantidad de la virtud natural es infundida por Dios al hombre la caridad.

2.º En todas las cosas, que están ordenadas entre sí, la segunda es proporcionada á la primera; como vemos que en las cosas naturales la forma es proporcionada á la materia; y en los dones gratuitos la gloria á la gracia. Es así que la caridad, siendo la perfeccion de la naturaleza, se compara á la capacidad de las facultades naturales, como lo segundo á lo primero. Luego parece que la caridad es infundida en nosotros con arreglo á la capacidad de las facultades naturales.

3.º Los hombres y los ángeles participan por igual razon de la bienaventuranza, porque en ambos es semejante la razon de la bienaventuranza, segun se ve (Matth. 22 et Luc. 20). Es así que á los ángeles se les ha dado la caridad y demas dones gratuitos segun la capacidad de sus facultades naturales, como dice el Maestro de las Sentencias (Sent. l. 3, dist. 21). Luego parece que es lo mismo en los hombres.

Por el contrario, dicese (Joan. 3, 8): *El Espíritu, donde quiere, sopla; y (I Corinth. 12, 11): Todas estas cosas obra solo uno y el mismo Espíritu, repartiendo á cada uno como quiere*. Luego la caridad nos es dada, no segun la capacidad de las facultades naturales, sino segun la voluntad del Espíritu, que distribuye sus dones.

Conclusion. *La cantidad de la caridad no depende de la condicion de la naturaleza ó de la capacidad de la virtud natural, sino solo de la voluntad del Espíritu Santo que distribuye sus dones, como quiere.*

Responderémos, que la cantidad de una cosa cualquiera depende de la propia causa de la cosa, puesto que la causa más universal produce mayor efecto. Mas la caridad, escediendo á la proporcion de la naturaleza humana, segun lo dicho (a. 2), no depende de alguna virtud natural, sino de sola la gracia del Espíritu Santo, que la infunde. Y por esto la cantidad de la caridad no depende de la condicion de la naturaleza ó de la capacidad de la virtud natural, sino solamente de la voluntad del Espíritu Santo, que distribuye sus

dones, segun quiere (1). Por lo que dice el Apóstol (Ephes. 4, 7): *A cada uno de nosotros ha sido dada la gracia, segun la medida de la donacion de Cristo.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella virtud, segun la cual Dios da sus dones á cada uno, es la disposicion ó preparacion anterior ó el esfuerzo del que recibe la gracia. Pero tambien el Espíritu Santo previene esta disposicion ó conato, al mover el espíritu del hombre más ó ménos segun su voluntad. Por esto dice San Pablo (Coloss. 1, 12): *Que nos hizo dignos de participar la suerte de los Santos en luz.*

Al 2.º que la forma no escede la proporcion de la materia, sino que son del mismo género. De la misma manera tambien la gracia y la gloria se refieren al mismo género; puesto que la gracia no es otra cosa que un comienzo de la gloria en nosotros. Pero la caridad y la naturaleza no pertenecen al mismo género, y por consiguiente no hay paridad.

Al 3.º que el ángel es de naturaleza intelectual, y segun su condicion le conviene ser dirigido totalmente á todo aquello, á que es llevado, como se ha dicho (P. 1, C. 62, a. 6); por cuya razon hubo en los ángeles superiores mayor conato, ya para el bien en los perseverantes, ya para el mal en los que cayeron: y en su consecuencia los ángeles superiores perseverantes se hicieron mejores, y los que cayeron se hicieron peores que los otros. Pero el hombre es de una naturaleza racional, á la que compete estar unas veces en potencia y otras en acto; y por eso no conviene que sea dirigido del todo hácia la cosa, á la que es llevado: y por tanto el que tiene mejores disposiciones naturales puede hacer un esfuerzo menor, y viceversa. Luego no hay paridad.

ARTÍCULO IV. — *La caridad puede aumentarse?* (2)

1.º Parece que la caridad no puede aumentarse: porque nada se aumenta, sino en cuanto es cantidad; pero hay dos

clases de cantidades, á saber, dimensiva y virtual: de las cuales la primera no conviene á la caridad, puesto que es cierta perfeccion espiritual; mas la cantidad virtual se considera segun los objetos, respecto á los que la caridad no crece, puesto que la caridad más pequeña ama todas las cosas, que deben ser amadas por caridad. Luego la caridad no se aumenta.

2.º Lo que está en el término, no recibe aumento. Es así que la caridad está en el término, como la mayor de las virtudes existentes y el sumo amor del bien más excelente. Luego la caridad no puede aumentarse.

3.º El aumento es un movimiento. Luego lo que se aumenta se mueve; y por consiguiente lo que se aumenta esencialmente, se mueve esencialmente tambien. Es así que no se mueve esencialmente, sino lo que se corrompe ó es engendrado. Luego la caridad no puede aumentarse esencialmente, á no ser que tal vez se engendre de nuevo ó se corrompa, lo cual es inconveniente.

Por el contrario, San Agustín dice (Super Joan. implic. tract. 74) que, «la caridad merece ser aumentada, á fin de que así tambien merezca ser perfeccionada».

Conclusion. *La caridad puede aumentarse siempre en esta vida.*

Responderémos, que la caridad de la vida puede aumentarse; pues se dice que somos viadores, porque nos encaminamos á Dios, que es el último fin de nuestra bienaventuranza: mas en esta vida tanto más avanzamos, cuanto más nos acercamos á Dios; cuya aproximacion no tiene lugar por los movimientos del cuerpo, sino por los afectos de la mente. Pero la caridad causa esta aproximacion, puesto que por ella se une el espíritu á Dios. Por lo cual es de la razon de la caridad en esta vida que pueda aumentarse; porque, si no lo pudiera, cesaría ya el curso de la vida. Por esto el Apóstol llama vía á la caridad, al decir (1 Cor. 12, 31): *Yo os muestro un camino aún más excelente.*

(1) Por eso dice el Concilio de Trento: «... y no solo que damos reputados justos, sino que con verdad se nos llama así; y lo somos, participando cada uno de nosotros la santidad, segun la medida, que le reparte el Espíritu Santo, como quiere, etc.»

(2) Es de fe que la caridad puede aumentarse siempre, lo

cual ha sido definido en la Clementina *Ad nostrum*, (tit. de hæret.), en la que Clemente V con el Concilio de Viena condenó el error de los beguinos y beguinas, que enseñaban que el hombre puede adquirir tal grado de perfeccion que ya no pueda adelantar en la gracia. El Concilio Tridentino condenó tambien este error (sess. 6, cap. 10 y can. 21).

Al argumento 1.º dirémos, que á la caridad no conviene la cantidad dimensiva, sino solo la cantidad virtual, la cual no solamente se considera segun el número de los objetos, pára que se amen muchos ó pocos, sino tambien segun la intensidad del acto, para que algo se ame más ó ménos: y de este modo se aumenta la cantidad virtual de la caridad.

Al 2.º que la caridad se halla en lo más elevado relativamente á su objeto, á saber, en cuanto este es el sumo bien; y de esto se sigue que sea más escelente que otras virtudes. Pero no toda caridad llega á lo sumo en cuanto á la intensidad del acto.

Al 3.º que algunos dijeron que la caridad no se aumenta segun su esencia, sino segun que radica en el sujeto, ó por relacion al fervor. Pero estos ignoraron el significado propio de las palabras; pues, siendo la cantidad un accidente, su ser consiste en el modo de subsistir en el sujeto: por lo tanto aumentarse esencialmente la caridad no es otra cosa que existir más en el sujeto, ó radicarse en él más y más. De igual modo tambien la caridad es esencialmente una virtud ordenada al acto. Por esto es lo mismo que sea aumentada segun su esencia, y que tenga eficacia para producir un acto de amor más ferviente. Se aumenta pues esencialmente, no en verdad de tal modo que ella comience á ser ó que deje de existir en el sujeto, como la objecion le supone; sino de tal suerte, que comience á existir en él más y más.

ARTÍCULO V. — La caridad se aumenta por adición ?

1.º Parece que la caridad no se aumenta por adición: porque, así como el aumento tiene lugar por relacion á la cantidad corporal, así tambien por relacion á la virtual. Pero el aumento de la cantidad corporal se hace por adición; pues dice el Filósofo (De generat. l. 1, t. 31) que «el aumento es un agregado á la magnitud preexistente». Luego tambien el aumento de la caridad, que tiene lugar segun la cantidad virtual, se producirá por adición.

2.º La caridad en el alma es cierta luz espiritual (1 Joan. 2. 10): *El que ama á*

su hermano en luz mora. Pero la luz crece en el aire por adición, como aumenta dentro de una casa, cuando se agrega una nueva luz. Luego tambien la caridad crece en el alma por adición.

3.º Aumentar la caridad pertenece á Dios, como tambien causarla segun aquello (II. Cor. 9-10): *Aumentará los acrecentamientos de los frutos de vuestra justicia*. Es así que Dios, al infundir por primera vez la caridad en el alma, produce en ella una cosa, que ántes no existía. Luego la caridad se aumenta por adición.

Por el contrario: la caridad es una forma simple; y una cosa simple agregada á otra tal no la hace mejor, segun se prueba (Phys. l. 3. t. 59 y Metaph. l. 3. t. 16). Luego la caridad no se aumenta por adición.

Conclusion. *La caridad se aumenta recibiendo grados de intension, mas no por adición de caridad á caridad.*

Responderémos, que toda adición se hace de una cosa á otra. De consiguiente en toda adición es preciso al ménos preentender la distincion de las cosas, de las que una se agrega á la otra, ántes de la misma adición. Luego, si la caridad se agrega á la caridad, es menester presuponer la caridad añadida como distinta de la caridad á que se añade, no precisamente por necesidad segun el ser (1), sino al ménos segun el entendimiento; porque Dios podria aumentar tambien la cantidad corporal agregando una magnitud, que ántes no existía, sino que él creara entónces; cuya magnitud, aunque ántes no existiese en la naturaleza de las cosas, tiene sin embargo en sí misma algo, con que pueda distinguirse de la cantidad á que es añadida. Por consiguiente, si la caridad se agrega á la caridad, es preciso presuponer al ménos racionalmente la distincion entre una caridad y otra. Pero en las formas hay dos clases de distincion; una específica y otra numérica. La distincion específica es en los hábitos segun la diversidad de los objetos, y la distincion numérica es segun la diversidad del sujeto. Luego puede suceder que un hábito sea aumentado por

(1) Esto es, esa distincion no es real, sino puramente racional.

adicion, cuando se estiende á ciertos objetos, á los cuales no se estendía al principio: así la ciencia geométrica se acrecienta en aquel, que por primera vez comienza á saber algunos problemas geométricos, que ántes ignoraba. Mas no puede decirse otro tanto de la caridad; puesto que áun la caridad más pequeña se estiende á todas aquellas cosas, que se deben amar por caridad. Por consiguiente en el acrecimiento de la caridad no debe entenderse una adicion de esta naturaleza, que presupone distincion específica entre la caridad añadida y aquella á que se añade. Dedúcese pues que, si se hace adicion de caridad á caridad, se hace esta adicion presupuesta la distincion numérica, que existe segun la diversidad de los sujetos, como se aumenta la blancura por adicion de lo blanco á lo blanco, aunque por este aumento una cosa no se haga más blanca. Mas esto no puede aplicarse en la actual hipótesis; porque el sujeto de la caridad no es otra cosa que el alma racional. Por consiguiente tal caridad no podría aumentarse de esta manera, á no ser que un alma racional se agregara á otra, lo cual es imposible. Por otra parte, aunque fuera posible, tal aumento haría mayor al que ama, pero no que amase más. Síguese pues que la caridad en manera alguna puede aumentarse por adicion de caridad á caridad, como algunos suponen: así que la caridad se aumenta solo, porque el sujeto participa más de esta virtud, es decir, segun que se reduce más al acto de aquella y le está más sometido; pues este es el modo de aumento propio de toda forma, que se desenvuelve en intensidad, porque el ser de esta forma consiste totalmente en su adhesion al sujeto que la recibe. Por lo tanto, siendo la magnitud de una cosa la consecuencia de su ser, la forma es mayor, por lo mismo que es más inherente al sujeto que la recibe; pero no es necesario que sobrevenga á ella otra forma; porque esto sería así, si la forma tuviera una cantidad por sí misma, no por comparacion al sujeto. Consiguientemente tambien *la caridad se aumenta, por el hecho de ser más intensa en el sujeto que la recibe, y en este sentido se dice que se aumenta esencialmente*; pero su acrecentamiento

no proviene de que la caridad se añada á la caridad.

Al argumento 1.º dirémos, que la cantidad corporal tiene algo en cuanto es cantidad y algo en cuanto es forma accidental. En cuanto es cantidad, puede ser distinguida por relacion de la situacion ó del número; así pues se considera el aumento de la magnitud por adicion, como se ve en los animales. Como forma accidental es distinguible solamente segun el sujeto; y segun esto tiene aumento propio como las otras formas accidentales por modo de su intencion en el sujeto, segun se ve en las cosas que se enrarecen, como se prueba (Phys. l. 4, t. 80). De la misma manera tambien la ciencia, como hábito, tiene cantidad por parte de los objetos; y de este modo se aumenta por adicion, en el sentido de que alguno conoce mayor número de cosas: tiene tambien cantidad, como forma accidental, por ser inherente al sujeto; y segun esto, se aumenta en el que conoce más ciertamente ahora las mismas cosas que ya sabía ántes. Del mismo modo tambien hay en la caridad dos clases de cantidad: aquella que es objetiva, no se aumenta, como ya se ha dicho (in corp.) Resulta pues que la caridad se aumenta solamente por intensidad.

Al 2.º que la adicion de luz á luz puede entenderse por consecuencia de la diversidad de luminares, que la producen y que la hacen más intensa en el aire; pero tal distincion no tiene lugar en esta hipótesis, puesto que no es más que uno el luminar, que esparce la luz de la caridad.

Al 3.º que la infusion de la caridad implica cierta mutacion, segun que se tiene ó no caridad: y por esta razon es preciso que sobrevenga algo que ántes no existía. Al contrario el aumento de la caridad implica mutacion, en el sentido de tenerla en más ó ménos grado; y por consiguiente no es preciso que exista lo que primero no existía, sino ántes bien que radique más lo que ántes le era ménos inherente: y esto es lo que hace Dios, al aumentar la caridad, es decir, que radique más y que más perfectamente sea participada en el alma la semejanza del Espíritu Santo.

ARTÍCULO VI.—La caridad se aumenta por cualquier acto de caridad? (1)

1.º Parece que la caridad se aumenta por cualquier acto de caridad: porque el que puede lo más puede lo ménos; y cualquier acto de caridad puede merecer la vida eterna, que es mayor que un simple aumento de la caridad, puesto que la vida eterna incluye la perfeccion de la caridad. Luego mucho más cualquier acto de la caridad la aumenta.

2.º Así como los hábitos de las virtudes adquiridas son producidos por los actos, así tambien el aumento de la caridad es causado por el acto de la caridad. Es así que cualquier acto virtuoso obra para la generacion de la virtud. Luego tambien cualquier acto virtuoso de la caridad obra para el aumento de ella.

3.º San Gregorio dice (in Pastoral. part. 3, c. 1, admonit. 35, et Bernard. epist. 91, et serm. 2 in fest. Purific.) que «no avanzar en la vía de Dios, es retroceder». Es así que nadie, mientras es movido por un acto de la caridad, retrocede. Luego todo el que es movido por un acto de caridad, progresa en el camino de Dios. Por consiguiente la caridad se aumenta por cualquier acto de caridad.

Por el contrario: el efecto no escede la virtud de la causa. Pero á veces se ejecuta un acto de caridad con alguna tibieza ó con remision. Luego ese acto no conduce á más escelente caridad, sino más bien dispone á la menor.

Conclusion. *No por cualquier acto de caridad es aumentada esta, sino que cualquier acto de ella dispone para su aumento.*

Responderémos, que el aumento espiritual de la caridad se asemeja en cierta manera al aumento corporal. Pero el aumento corporal no es en los animales y las plantas un movimiento continuo, de manera que si una cosa es aumentada en cierta cantidad en un tiempo dado, sea necesario que en cualquiera parte de ese tiempo se aumente proporcionalmente, como sucede en el movimiento local; sino que hay un tiempo, en que la naturaleza

obra para preparar el aumento, sin realizarlo en el acto; y en seguida produce al efecto aquello que había preparado, al dar el aumento real al animal ó á la planta. De la misma manera *la caridad no es aumentada inmediatamente por cada uno de sus actos; pero cada acto dispone al aumento de caridad*, en cuanto hace al hombre más apto para obrar despues segun la caridad, y que, á medida que esta aptitud aumenta, el hombre produce acto de amor más ferviente, por el cual procura progresar en esta virtud; y en este caso la caridad es realmente aumentada.

Al argumento 1.º dirémos, que todo acto de caridad merece la vida eterna; lo cual no significa que se deba recibirla inmediatamente, sino á su tiempo. De la misma manera todo acto de caridad merece un aumento de caridad; pero no es aumentada inmediatamente, sino cuando alguno se esfuerza por aumentarla.

Al 2.º que tambien en la generacion de la virtud adquirida no todo acto completa la generacion de la virtud, sino que todo acto obra como disponiendo á ella; y el último, que es más perfecto, obrando en virtud de todos los precedentes, la convierte en acto, como sucede que muchas gotas de agua horadan una piedra.

Al 3.º que en la vía de Dios progresa uno, no solo cuando su caridad se aumenta actualmente, sino tambien cuando se dispone al aumento de la misma.

ARTÍCULO VII.—La caridad aumenta indefinidamente?

1.º Parece que la caridad no se aumenta indefinidamente: porque todo movimiento se refiere á algun fin y término, como se dice (Met. 1. 2, t. 8 y 9). Es así que el aumento de la caridad es cierto movimiento. Luego se dirige á algun fin y término, y por lo tanto la caridad no se aumenta indefinidamente.

2.º Ninguna forma escede á la capacidad de su sujeto. Pero la capacidad de la criatura racional, que es el sujeto de la caridad, es finita. Luego la caridad no puede aumentarse indefinidamente.

3.º Todo lo finito puede por un au-

(1) Cualquier acto de caridad merece aumento *ex condigno*, lo cual definió de este modo el Concilio de Trento (sess. 6, can. 32): «Si alguno dijere que el hombre justificado por las

» buenas obras, que hace con la gracia de Dios y méritos de
» Jesucristo, de quien es miembro vivo, no merece en reali-
» dad aumento de gracia;... sca escomulgado.

mento continuo llegar á la cantidad de otro ser finito, por más grande que se le suponga; á no ser que por casualidad lo que crece por aumento, vaya continuamente de ménos en ménos; como dice el Filósofo (Phys. l. 3, t. 57), que si á una línea se agrega lo que se quita de otra, que se divide indefinidamente, hecha la adición al infinito, nunca llegaría á cierta determinada cantidad, que sea compuesta de dos líneas diversas, á saber, aquella, de la cual se agrega y aquella, á la cual se agrega lo que de la otra se quita, cosa que no tiene lugar en esta hipótesi; porque no es necesario que el segundo aumento de la caridad sea menor que el primero, sino que es lo más probable que sea igual ó mayor. Luego, siendo la caridad de la patria una cosa finita, si la caridad en esta vida puede aumentarse indefinidamente, síguese que la caridad terrenal puede igualarse á la caridad de la patria, lo cual es inconveniente. Luego la caridad en esta vida no puede aumentarse indefinidamente.

Por el contrario, dice San Pablo (Philipp. 3, 12): *no que la haya ya alcanzado ó que sea ya perfecto; mas voy siguiendo, por si de algun modo podré alcanzar aquella*; de donde dice la Glosa (Ord. Nicol. de Lyr. ex Aug. Enarr. in Psal. 69, vers. fin.): « Ninguno de los fieles, aunque progresare mucho, diga: me basta. Pues el que esto dice, se sale de la vía ántes del fin ». Luego la caridad en este mundo puede aumentarse siempre más y más.

Conclusion. *Al aumento de la caridad no se puede prefijar en esta vida término alguno.*

Responderémos, que se puede prefijar de tres maneras el término al aumento de alguna forma: 1.^a por razon de la misma forma, que tiene limitada la medida, á la cual cuando hubiere llegado, no puede pasar más allá en la forma; porque, si se pasara más allá, se llegaría á otra forma, como se ve en la palidez, cuyos términos pasa alguno por una continua alteracion, llegando ya á la blancura ya á la negrura; 2.^a por parte del agente, cuya virtud no se estiende á aumentar más la forma en el sujeto; y la 3.^a por parte del sujeto, que no es capaz de ulterior perfeccion. Por ninguno de estos modos se

impone término al aumento de caridad en esta vida; porque la caridad misma, considerada en su propia naturaleza, no tiene término en su aumento, puesto que es una participacion de la caridad infinita, que es el Espíritu Santo. Del mismo modo tambien la causa, que aumenta la caridad, es de una virtud infinita, puesto que es Dios. A este mismo tenor, por parte del sujeto no puede prefijarse término á este aumento; puesto que, creciendo continuamente la caridad, crece más y más la aptitud para el aumento ulterior. Por consiguiente dedúcese que *al aumento de caridad no se puede prefijar término alguno en esta vida.*

Al argumento 1.^o dirémos, que el aumento de la caridad se refiere á algun fin; pero aquel fin no existe en esta vida, sino en la otra.

Al 2.^o que la capacidad de la criatura racional se aumenta por la caridad, puesto que por la misma se dilata el corazon segun aquello (II Cor. 6, 11): *nuestro corazon se ha dilatado*. Por lo tanto áun más allá permanece la predisposicion al mayor aumento.

Al 3.^o que aquel razonamiento es aplicable á las cosas, que tienen una cantidad de la misma naturaleza, pero no á las que tienen cantidad de diferente orden; por ejemplo, la línea, que, por más que crezca, no llega á la cantidad de la superficie. Pero no es igual el razonamiento de la cantidad de la caridad en esta vida, que es consiguiente al conocimiento de la fe y caridad de la patria, que es consiguiente á la clara vision. Luego no hay paridad.

ARTÍCULO VIII. — La caridad puede ser perfecta en esta vida?

1.^o Parece que la caridad no puede ser perfecta en esta vida; porque esta perfeccion hubiera estado sobre todo en los Apóstoles. Es así que en ellos no la hubo; pues se dice (Philip. 3, 12): *no que la haya ya alcanzado, ó que sea ya perfecto*. Luego la caridad en esta vida no puede ser perfecta.

2.^o Dice San Agustin (Q. l. 83, q. 36) que « el alimento de la caridad es la disminución de la codicia »; pero donde está la perfeccion de la caridad, no hay

codicia alguna. Mas esto no puede ser en esta vida, en la que no podemos vivir sin pecado segun aquello (1 Joan. 1, 8): *si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos*. Pero todo pecado procede de algun deséo desordenado. Luego no puede ser perfecta la caridad en esta vida.

3.º Lo que ya es perfecto, no puede pasar más allá de la perfeccion. Es así que la caridad en esta vida siempre puede aumentarse, como se ha dicho (a. 7). Luego la caridad en esta vida no puede ser perfecta.

Por el contrario, San Agustin dice (super. 1, Canon. Joan. tract. 5): «la caridad, cuando fuese robustecida, se perfecciona; pero cuando llegase á la perfeccion, dice: *deséo ser desatado de la carne y estar con Cristo*». Es así que esto es posible en esta vida, como lo fue en San Pablo. Luego la caridad en esta vida puede ser perfecta.

Conclusion. *La caridad por parte del objeto, que se debe amar, no puede ser perfecta en esta vida; mas por parte de los que aman puede ser perfecta, porque aman á Dios cuanto les es posible.*

Responderémos, que la perfeccion de la caridad puede entenderse de dos modos: 1.º por relacion al objeto, que se debe amar; y 2.º por relacion al sujeto, que ama. Por relacion al objeto, que se debe amar, la caridad es perfecta, cuando se ama una cosa, segun que es amable. Pero Dios es tan digno de amor, cuanto es bueno; y, siendo su bondad infinita, es por lo mismo infinitamente digno de amor; y, como ninguna criatura puede amarle infinitamente, puesto que toda virtud creada es finita; de consiguiente por este modo *no puede ser perfecta la caridad de criatura alguna*, sino solamente la caridad de Dios, por la que se ama á sí mismo. Por relacion al sujeto que ama, la caridad es perfecta, cuando ama tanto, cuanto puede; lo cual acontece de tres maneras: 1.ª cuando el corazon del hombre todo entero está siempre consagrado en acto á Dios; y esta es la perfeccion de la ca-

ridad celestial, que no es posible en esta vida, en la cual es imposible por la debilidad de la vida humana pensar siempre en acto sobre Dios y ser movido por amor á Él; 2.ª cuando el hombre pone todos sus cuidados en dedicarse á Dios y á las cosas divinas, omitiendo todo lo demas, á no ser aquellas que requiere la necesidad de la vida presente; y *esta es la perfeccion de la caridad, que es posible en esta vida*; sin embargo, no es comun á todos los que tienen caridad; y 3.ª cuando habitualmente pone uno todo su corazon en Dios, de tal suerte que no piense ni quiera nada que sea contrario al amor de Dios, y esta perfeccion es comun á todos los que tienen caridad.

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol niega haber tenido él la perfeccion de la patria, y á propósito de esto dice la Glosa (ordin.) «que era perfecto viajador, pero no había llegado todavía á la perfeccion del mismo camino».

Al 2.º que se habla así á causa de los pecados veniales, que no son contrarios al hábito de la caridad, sino al acto; y así no repugnan á la perfeccion de esta vida, sino á la de la patria (1).

Al 3.º que la perfeccion de esta vida no es la perfeccion absoluta, y por esto siempre puede crecer.

ARTÍCULO IX.—¿Se distinguen convenientemente tres grados de caridad, á saber, principio, progreso y perfeccion?

1.º Parece que se distinguen inconvenientemente tres grados de caridad, á saber, principio, progreso y perfeccion: porque entre el principio de la caridad y su última perfeccion hay muchos grados medios. Luego no debió distinguirse un solo grado medio.

2.º En el momento, en que comienza la caridad á existir, comienza tambien á progresar. Luego no debe distinguirse la caridad que progresa de la caridad que comienza.

3.º Por perfecta que uno tenga la caridad en este mundo, puede aumentarse

(1) Esta respuesta de Santo Tomás recibe la más solemne confirmacion segun estas palabras del Concilio Tridentino (sess. 6, cap. 11): «Los que son hijos de Dios, aman á Cristo; y los que le aman, como el mismo testifica, observan sus mandamientos. Esto por cierto lo pueden ejecutar con la divina gracia; porque, aunque en esta vida mortal caigan tan-

» bien los hombres, por justos y santos que sean, á lo ménos
» en pecados leves y cotidianos, que tambien se llaman veniales; no por esto dejan de ser justos; pues de los justos
» es aquella voz tan humilde como verdadera, *perdonanos
» nues'ras deudas....*»

su caridad, como se ha dicho (a. 7). Es así que aumentar la caridad es perfeccionarla. Luego la caridad perfecta no debe distinguirse de la caridad que progresa; y por lo tanto inconvenientemente se designan los tres predichos grados de la caridad.

Por el contrario, San Agustín dice (super. 1 Canon. Joan. tract. 5): «Cuan- do nace la caridad, es alimentada», lo cual pertenece á los que comienzan; «cuan- do está alimentada, se fortifica», lo cual pertenece á los que progresan; y en fin, «cuando está fortificada se perfec- ciona», lo cual pertenece á los perfectos. Luego hay tres grados de caridad.

Conclusion. *La caridad se distingue convenientemente en tres grados, incipiente, proficiente y perfecta.*

Responderémos, que el aumento espiritual de la caridad puede considerarse de una manera análoga al desenvolvimiento corporal del hombre, el que, aunque puede distinguirse en muchas partes, tiene sin embargo algunas determinadas distinciones, segun las determinadas acciones ó estudios, á los que el hombre llega por aumento: así se llama la edad de la infancia todo el tiempo transcurrido hasta el uso de la razón; despues se distingue otro estado, cuando ya comienza á hablar y á usar de la razón; luego otro, que es el de la pubertad, cuando comienza á poder engendrar; y así sucesivamente, hasta que llega á su perfecto desarrollo. Así tambien los diversos grados de la caridad se distinguen segun los diversos esfuerzos, á que el hombre llega por aumento de la caridad. Primeramente pues el estudio principal del hombre consiste en apartarse del pecado y resistir á sus concupiscencias, que le mueven en sentido contrario á la caridad; y esto pertenece á los que comienzan, en los cuales debe ser alimentada y fomentada, para que no se corrompa. El segundo estudio, que el hombre hace despues, tiene por objeto principal progresar en el bien; y esto pertenece á los que progresan, que tienden principalmente á que se robustezca en ellos por el aumento la caridad. Y el tercero consiste en que el

hombre se propone principalmente unirse á Dios y gozar de él; y esto pertenece á los perfectos, que deséan *ser desatados de la carne y estar con Cristo (dissolvi et esse cum Christo)*: como tambien observamos en el movimiento corporal, cuyo primer paso es la separacion del punto de partida; el segundo, que consiste en aproximarse al término; y el tercero, que tiene por objeto descansar en el mismo término.

Al argumento 1.º dirémos, que toda aquella determinada distincion, que puede considerarse en el aumento de la caridad, se comprende bajo estas tres, que se han dicho (in corp. art.); como tambien toda division de las cosas continuas se comprende bajo estas tres, principio, medio y fin, segun dice el Filósofo (De cœlo, l. 1, t. 2).

Al 2.º que aquellos, en quienes comienza la caridad, aunque progresen, tienen sin embargo un cuidado más principal, para resistir á los pecados, cuyo combate les atormenta. Pero despues sienten ménos vivamente este ataque: y, como con más seguridad se dirigen á lo perfecto, haciendo por una parte la obra de su salvacion, y por otra teniendo su mano sobre la espada, como se dice de los que edificaban á Jerusalem (Esdras, l. 2, c. 4, 17).

Al 3.º que los perfectos progresan tambien en la caridad, pero no es este su principal cuidado; sino que su cuidado versa sobre todo en estar unidos á Dios: y, aunque tambien buscan esto los que comienzan y los que progresan, sin embargo estos últimos están preocupados con otras cosas; los que comienzan piensan sobre todo en evitar el pecado, y los que progresan en avanzar en la virtud.

ARTÍCULO X.—Puede disminuirse la caridad? (1)

1.º Parece que la caridad puede disminuirse, porque los contrarios se producen naturalmente en el mismo sujeto. Es así que el aumento y disminucion son contrarios. Luego, aumentándose la caridad,

(1) En este artículo enseña Santo Tomás que la caridad no puede disminuirse directamente; y siguen este parecer; no solo sus comentadores más ilustres, Cayetano, Vitoria, Bañez,

Valencia, Juan de Santo Tomás, etc., etc., sino tambien Durando, San Buenaventura y Ricardo.

como se ha dicho (a. 4), parece que tambien puede disminuirse.

2.º San Agustin (Confess., l. 19, c. 29) hablando á Dios, dice : « Méenos te ama el que ama alguna cosa á la vez ». Y por otra parte (Q., l. 83, q. 36) añade que « el alimento de caridad disminuye la codicia ». De lo cual parece que tambien por el contrario el aumento de la codicia sea la disminucion de la caridad. Pero la codicia, por la que se ama alguna otra cosa distinta de Dios, puede crecer en el hombre. Luego la caridad puede disminuirse.

3.º Como dice San Agustin (Super Genes. ad litt., l. 8, c. 12), « Dios no hace al hombre justo justificándole de tal suerte que si se aleja de él, lo que él hace permanezca en él durante su ausencia ». De lo cual puede comprenderse que Dios obra en el hombre conservando su caridad, del mismo modo que obra primeramente infundiéndosela. Es así que en la primera infusion de la caridad Dios la infunde en menor escala al que está ménos preparado. Luego tambien en la conservacion de la caridad la conserva ménos al que ménos preparado está. Y por tanto la caridad puede disminuirse.

Por el contrario: la caridad es comparada en la Escritura al fuego, segun aquello (Cant. 8, 6): *Sus lámparas, á saber, las de la caridad, son lámparas de fuego y de llamas*. Pero el fuego, mientras subsiste, siempre sube. Luego la caridad, en tanto que subsiste, puede ascender; pero no descender, esto es, disminuirse.

Conclusion. *La caridad secundum se y directamente de ningun modo puede disminuirse; mas dispositivè é indirectamente admite disminucion, ya por los pecados veniales, ya cesando en las obras de las virtudes.*

Responderémos, que la cantidad de la caridad, considerada con relacion á su objeto propio, no puede ser disminuida, como tampoco aumentada, segun se ha dicho (a. 4 al 2.º). Pero, aumentándose segun la cantidad, que tiene con relacion al sujeto, es preciso considerar aquí si por esta parte puede disminuirse. Si pues se disminuye, es preciso que lo sea ó por un acto ó solamente por una cesacion de

acto. Por cesacion de acto se disminuyen las virtudes adquiridas por los actos, y otras veces tambien se corrompen, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 53, a. 3). Por esto dice el Filósofo sobre la amistad (Ethi-cor., l. 8, c. 5) que « el defecto de relacion destruye muchas amistades », esto es, no llamar al amigo ó no conversar con él. Pero esto es así, porque la conservacion de una cosa cualquiera depende de su causa; mas la causa de la virtud adquirida es el acto humano. Por consiguiente, cesando los actos humanos, la virtud adquirida se disminuye, y al fin se corrompe totalmente. Pero esto no tiene lugar en la caridad, puesto que la caridad no es producida por los actos humanos, sino solamente por Dios, como se ha dicho (a. 2). Así pues síguese que, aun cesando el acto, no por esto se disminuye ni se corrompe, si no hay pecado en esta cesacion. Resulta pues que la disminucion de la caridad no puede ser causada sino por Dios, ó por algun pecado. Por Dios no es causado en nosotros defecto alguno, sino á modo de castigo, segun que sustráe la gracia en pena del pecado. Por lo cual ni á El le compete disminuir la caridad sino por modo de pena; mas la pena se debe al pecado: de donde se sigue que, si la caridad se disminuye, la causa de esta disminucion es el pecado, ya efectiva, ya meritoriamente. Mas por ninguno de estos dos modos disminuye el pecado mortal la caridad, sino que le corrompe totalmente, ya efectivamente, puesto que todo pecado mortal es contrario á la caridad, como se dirá (a. 12); ya tambien meritoriamente, porque, pecando alguno mortalmente, obra contra la caridad, y por esto es justo que Dios le prive de su gracia. De la misma manera tambien no por el pecado venial puede disminuirse la caridad, ni efectiva ni meritoriamente. No efectivamente, puesto que no alcanza á la caridad misma, porque la caridad tiene por objeto el último fin, al paso que el pecado venial es cierto desarreglo con relacion á los medios. Pero el amor del fin no es disminuido, porque un individuo cometa algun desarreglo acerca de las cosas, que se ordenan al fin; como á veces sucede que algunos enfermos, amando mucho la salud, observan desordena-

damente la dieta, y tambien en las ciencias especulativas las falsas opiniones acerca de las cosas, que se deducen de los principios, no disminuyen la certeza de estos. Del mismo modo el pecado venial no merece la disminucion de la caridad; puesto que, cuando alguno delinque en cosa pequeña, no merece sufrir detrimento en la mayor. Dios pues no se separa del hombre más de lo que el hombre se separa de él. Por consiguiente el que desordenadamente se conduce acerca de las cosas concernientes al fin, no merece sufrir perjuicio en su caridad, por la que se ordena al último fin. De donde resulta que *la caridad no puede disminuirse de ninguna manera directamente hablando; puede sin embargo llamarse indirectamente disminucion de la caridad la disposicion para su corrupcion, lo cual se verifica ó por los pecados veniales, ó tambien por la cesacion en el ejercicio de las obras de la caridad.*

Al argumento 1.º dirémos, que los contrarios se encuentran en el mismo sujeto, cuando el sujeto se refiere igualmente á ámbos. Pero la caridad no se refiere del mismo modo al aumento y disminucion, porque puede tener una causa de aumento, pero no puede tener una causa que la disminuya, como se ha dicho (in corp.) Por consiguiente la objecion no es concluyente (1).

Al 2.º que la codicia es de dos maneras: una, por la cual se constituye el fin en las criaturas; y esta mortifica totalmente la caridad, puesto que es un veneno de la misma, como dice San Agustín (ibid.): y esto hace que se ame á Dios ménos de lo que debe amársele por caridad, sino destruyéndola totalmente. Y así debe entenderse lo que se dice: «Ménos te ama el que ama otra cosa á la

» vez; pues añade, «que no ama por tí», lo cual no sucede en el pecado venial, sino solamente en el mortal; puesto que lo que se ama en el pecado venial, ámase por causa de Dios *habitu, etsi non actu*. Hay otra codicia del pecado venial, la que se disminuye siempre por medio de la caridad. Sin embargo tal deséo ó codicia no puede disminuir la caridad, por la razon ya dicha (in corp. art.).

Al 3.º que en la infusion de la caridad se requiere el movimiento del libre albedrío, segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 113, a, 3). Por consiguiente lo que disminuye la intensidad del libre albedrío, obra dispositivamente, para que sea menor la caridad, que se ha de infundir. Pero para la conservacion de la caridad no se requiere el movimiento del libre albedrío; de lo contrario no subsistiría en los que duermen. Así pues no se disminuye la caridad por el impedimento de la intensidad del movimiento del libre albedrío.

ARTÍCULO XI. *La caridad una vez tenida puede perderse?* (2)

1.º Parece que la caridad una vez tenida no puede perderse: porque, si se pierde, no se pierde sino por causa del pecado. Pero el que tiene caridad no puede pecar, pues se dice (1, Joan, 3, 9): *Todo aquel que es nacido de Dios, no hace pecado, porque su simiente está en él; y no puede pecar, porque es nacido de Dios.* Mas no tienen caridad siuo los hijos de Dios; «puesto que la misma es la que distingue á los hijos del reino de los hijos de perdicion», segun dice San Agustín (De Trin. l. 15, c. 18). Luego el que tiene la caridad no puede perderla.

2.º Dice S. Agustín (De Trin. l. 8, c. 7) que «la dileccion, si no es verda-

(1) En esta respuesta conviene advertir que, cuando se niega que los contrarios se producen naturalmente en el mismo sujeto, hablando en general, no debe entenderse que se exceptúe el que se produzca en potencia todo lo que proviene de la naturaleza de los contrarios, sino de lo que se produce reducible al acto simplemente y en absoluto: conviene pues partir de la definicion de los contrarios, esto es, que se producen naturalmente en el mismo sujeto, pues de otro modo no serian contrarios. Pero que uno solo de los contrarios coexista en el sujeto, desde que este existe, puede proceder de otra parte, v. gr. porque le es inherente por naturaleza ó por motivo de la causa agente; y por eso el otro de los contrarios nunca se producirá en el mismo sujeto. Así sucede en nuestra tesis: porque la caridad, teniendo estension, segun la que puede aumentarse, puede segun la misma disminuirse; puede en

verdad Dios disminuir lo que aumentó; mas, puesto que *sin penitencia son los dones de Dios*, y por nuestra parte no existe causa suficiente para la disminucion, por eso esta no puede verificarse acerca de la caridad de tal modo que sea reducible al acto absoluta y simplemente, aunque segun la potencia de Dios y la estension de la misma caridad puede reducirse al acto.

(2) Negaron la amissibilidad de la gracia primeramente Joviniano, como dice San Jerónimo; despues los beguardos y beguinas; y últimamente Calvino, cuyas enseñanzas sobre el particular condenó el Concilio de Trento por estas palabras: «Si alguno dijera que el hombre una vez justificado no puede ya más pecar, ni perder la gracia, y que por esta causa el que cae y peca nunca fue verdaderamente justificado,.... sea scomulgado» (Sess. 6, can. 23).

dera, no debe llamarse así ». Pero, como dice el mismo doctor (Epíst. ad Julian. comit. c. 7), « la caridad, que puede fallar, nunca fué verdadera ». Luego ni fue caridad. Si pues la caridad se tiene una vez, nunca se pierde.

3.º Dice S. Gregorio (Hom. Pentec.) que « el amor de Dios obra grandes cosas, si existe: y que, si deja de obrar, no hay caridad ». Es así que nadie pierde la caridad obrando grandes cosas: luego, si la caridad mora en el hombre, no puede perderla.

4.º El libre albedrío no se inclina al pecado, sino movido á ello por algun motivo. Es así que la caridad escluye todos los motivos de pecar, ya el amor de sí, ya la codicia y cualesquiera otros á este tenor. Luego la caridad no puede perderse.

Por el contrario, dícese (Apocal. 2, 4): *Mas tengo contra tí (pauca), que has dejado tu primera caridad.*

Conclusion. *La caridad despues de tenida puede perderse en esta vida, mas no en la vida eterna.*

Responderémos, que por la caridad el Espíritu Santo mora en nosotros, como consta de lo dicho (C. 23 y 24, a. 2). Luego de tres modos podemos considerar la caridad: 1.º por parte del Espíritu Santo, que mueve el alma á amar á Dios; y por esta parte la caridad tiene impecabilidad por virtud del Espíritu Santo, que infaliblemente obra todo lo que quiere: por lo cual, es imposible que estas dos cosas sean verdaderas simultáneamente, á saber, que el Espíritu Santo quiera mover á uno al acto de la caridad, y que este mismo pierda la caridad pecando; pues el don de la perseverancia se computa entre los beneficios de Dios, « por los cuales se libran ciertísimamente todos los que se libran », como dice San Agustín (De prædest. sanct. l. 2, qui est De dono persever. c. 14). 2.º Puede ser considerada también la caridad segun su propia razon, y así la caridad no puede sino lo que pertenece á la razon de caridad. De consiguiente de ningun modo puede pecar, como tampoco el calor puede enfriar, ni la injusticia puede producir el bien, como dice S. Agustín (De serm. Domi. in mont, l. 2, c. 24). 3.º Puede considerarse la caridad por parte del su-

jeto, que es mutable segun la libertad del albedrío. Mas puede considerarse la caridad relativamente al sujeto, ya bajo una razon universal, por la cual se compara la forma á la materia; ya segun una razon especial, por la cual se compara el hábito á la potencia. Es empero la de razon de la forma que sea amisible en el sujeto, cuando no llena toda la potencialidad de la materia; como se ve en las formas de los seres que se engendran y corrompen; puesto que su materia recibe una forma de tal modo que permanece en aquellas en potencia con relacion á otra forma, no habiendo sido absorbida completamente la potencia total de su materia por la forma que han recibido: por esto una forma puede perderse por la recepcion de otra. Pero la forma del cuerpo celeste, puesto que llena toda la potencialidad de la materia de tal modo, que no permanece en esta potencia con relacion á otra forma, es inamisible. Así pues la caridad del cielo es inamisible, porque llena toda la potencialidad del alma racional, en cuanto que todo su movimiento actual se dirige á Dios. Pero la caridad de este mundo no llena así la potencialidad de su sujeto, puesto que el alma no se dirige siempre en acto á Dios: de consiguiente, cuando no es dirigida en acto á Dios, *puede ocurrirla* algo por lo cual pierda la caridad. — En cuanto al hábito, su carácter propio es inclinar la potencia á obrar lo que la conviene, en cuanto le hace parecer bueno lo que le conviene, y malo lo que le repugna. Pues, así como el gusto juzga de los sabores segun su disposicion, así la mente del hombre juzga de lo que debe hacer segun su disposicion habitual: por lo cual dice Aristóteles (Eth. l. 3, c. 6 et 7) que « segun lo que cada uno es, tal le parece el fin. » Luego la caridad en este concepto es inamisible, cuando no puede parecer sino bien lo que la conviene, esto es, en la patria, donde se ve á Dios por esencia, que es la esencia misma de la bondad. Por esta razon *no puede perderse la caridad de la patria; mas la de esta vida, en cuyo estado no se ve la esencia de Dios, que es la esencia de la bondad, puede perderse.*

Al argumento 1.º dirémos, que en este pasaje se habla de la potestad del Espi-

ritu Santo, que conserva inmunes del pecado á los que él mismo mueve tanto como él quiere.

Al 2.º que la caridad, que puede fallar segun su misma razon, no es verdadera caridad; pues lo sería, si estuviera en su naturaleza amar por un tiempo determinado y despues dejase de amar; lo cual no sería verdadera dileccion. Pero si se pierdse la caridad por la mutabilidad del sujeto, contra el propósito de ella, lo cual se incluye en el acto de la misma, no repugna á la verdad de la caridad.

Al 3.º que el amor de Dios obra siempre grandes cosas segun su designio, lo cual pertenece á la esencia de la caridad; sin embargo no siempre las obra en acto á causa de la condicion del sujeto.

Al 4.º que la caridad escluye segun la razon de su acto todo motivo para pecar. Pero algunas veces sucede que la caridad no obra en acto; y en este caso puede intervenir algun motivo para pecar: y si se consiente en él, se pierde la caridad.

ARTÍCULO XII.— La caridad se pierde por un solo acto de pecado mortal? (1)

1.º Parece que la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal, pues dice Orígenes (Periarch. l. 1, c. 3): « Si » el disgusto se apodera alguna vez de los » que han llegado al colmo de la perfeccion, yo no creo que se anonaden ó que » caigan de repente, sino que es necesario » lo efectúen poco á poco y por partes ». Pero el hombre cae, al perder la caridad. Luego no la pierde por un solo acto de pecado mortal.

2.º El Papa S. Leon dice, dirigiéndose á S. Pedro (Serm. 9 de pass. Dom.): « El Señor ha visto en tí, no una fe fingida ni un amor hipócrita, sino una constancia turbada. Abundó el llanto, donde » no faltó el afecto, y la fuente de la caridad lavó las palabras, que el temor le » habia inspirado ». Y por esto dice San Bernardo (De amore Dei, l. 2, c. 6) que « la caridad no se ha estinguido en » San Pedro, sino adormecido ». Pero San

Pedro, negando á Cristo, pecó mortalmente; luego la caridad no se pierde por un solo acto de pecado mortal.

3.º La caridad es más fuerte que la virtud adquirida. Pero el hábito de una virtud adquirida no desaparece por un solo acto de pecado, que le sea contrario. Luego mucho ménos se destruye la caridad por un acto de pecado mortal, que la sea contrario.

4.º La caridad importa el amor de Dios y del prójimo. Pero el que comete un pecado mortal retiene el amor de Dios y del prójimo, como se ve; porque el desorden del afecto acerca de los medios no destruye el amor del fin, como se ha dicho (a. 10). Luego puede permanecer la caridad hácia Dios, existiendo el pecado mortal por el desordenado afecto acerca de algun bien temporal.

5.º El objeto de la virtud teologal es el último fin. Pero las otras virtudes teologales, es decir, la fe y la esperanza no son escluidas por un solo acto de pecado mortal, ántes bien subsisten informes. Luego tambien la caridad puede subsistir en estado informe áun despues de cometido un pecado mortal.

Por el contrario: por el pecado mortal se hace el hombre digno de la muerte eterna, segun aquello (Rom. 6, 23): *Los gajes del pecado son muerte*. Pero todo el que tiene caridad merece la vida eterna; pues dícese (Joan. 14, 21): *Y el que me ama, será amado de mi Padre; y yo lo amaré, y me le manifestaré á mí mismo*; en cuya manifestacion consiste verdaderamente la vida eterna, segun estas palabras (Joan. 17, 3): *Esta es la vida eterna, que te conozcan á tí solo Dios verdadero, y á Jesucristo, á quien enviaste*. Pero ninguno puede ser á la vez digno de la vida y la muerte eterna. Luego es imposible que tenga el hombre caridad con pecado mortal: y por lo tanto la caridad desaparece por un solo acto de pecado mortal.

Conclusion. *La caridad se pierde por cualquier acto de pecado mortal.*

Responderémos, que un contrario se destruye por otro contrario que sobreviene. Mas cualquier acto de pecado mortal

(1) Es de fe que por cualquier acto de pecado mortal se pierde la caridad. « Se ha de tener, dice el Concilio de Trento » (sess. 6, cap. 15), que la gracia, que se ha recibido en la justifi-

» ficacion, se pierde, no solamente con la infidelidad, por la » que perez áun la misma fe, sino tambien con cualquiera » otro pecado mortal, aunque la fe se conserve ».

es contrario á la caridad segun su propia razon, que consiste en que Dios sea amado sobre todas las cosas, y en que el hombre se someta totalmente á él, refiriendo al mismo todas sus acciones. Pertenece por lo tanto á la razon de la caridad el que se ame á Dios de tal modo, que en todas las cosas quiera uno someterse á él y seguir en todas ellas la regla de sus preceptos; porque todo lo que es contrario á sus preceptos, es manifiestamente contrario á la caridad; y por consiguiente es natural que pueda escluir la caridad. Ciertamente, si la caridad fuera un hábito adquirido dependiente de la virtud del sujeto, no sería forzoso que inmediatamente fuese destruida por un acto contrario; porque el acto no contraría directamente al hábito, sino al acto. Pero la continuacion del hábito en el sujeto no requiere la continuacion del acto; por consiguiente, cuando sobreviene un acto contrario, el hábito adquirido no es destruido inmediatamente. Mas, siendo la caridad un hábito infuso, depende de la accion de Dios que la infunde; el cual obra, al infundirla y conservarla, como el sol en la iluminacion del aire, segun lo dicho (a. 10, arg. 3.º). Por consiguiente, á la manera que la luz cesaría de existir inmediatamente en el aire, al oponerse algun obstáculo á la iluminacion del sol; así tambien la caridad deja inmediatamente de estar en el alma, por colocarse algun impedimento á la influencia de la caridad, que proviene de Dios al alma (1). Es evidente empero que por cualquier pecado mortal, que contraría á los preceptos divinos, se pone un obstáculo á la predicha infusion; porque, por lo mismo que el hombre prefiere por eleccion el pecado á la amistad divina, que requiere que sigamos su voluntad, es consiguiente que *se pierda inmediatamente el hábito de la caridad por un solo acto de pecado mortal*. Por eso dice San Agustin (Sup. Gen. ad litt. l. 8. c. 12, in med.) que «el hombre es iluminado» por la presencia de Dios, y oscurecido» continuamente por su ausencia; del cual «se aleja, no por intervalos de lugares,

» sino por la aversion de su voluntad».

Al argumento 1.º dirémos, que las palabras de Orígenes solo pueden entenderse de un modo, á saber; que el hombre, que está en un estado perfecto, no procede repentinamente al acto de pecado mortal, sino que se prepara á ello por alguna negligencia precedente; por lo cual tambien de los pecados veniales se dice que son una disposicion al pecado mortal; como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 80, a. 3). Sin embargo por un solo acto de pecado mortal, si le cometiese, cae perdiendo la caridad. Pero, puesto que el mismo añade que, «si alguno cayere en una lijera falta é inmediatamente se arrepiente, no parece que cae completamente»; puede decirse de otro modo que él mismo entiende por ruina ó caída completa el estado de aquel, que cae en tales términos que peque con malicia, lo cual no acontece repentinamente desde el principio en el varon perfecto.

Al 2.º que la caridad se pierde de dos maneras: 1.ª directamente por el desprecio actual, y de esta manera no la perdió San Pedro; 2.ª indirectamente, cuando se comete un acto contrario á la caridad, por causa de alguna pasion de concupiscencia ó temor; y, obrando de este modo San Pedro contra la caridad, la perdió, si bien la recuperó inmediatamente.

La contestacion al 3.º se deduce de lo dicho (in corp.)

Al 4.º que no cualquier desórden del afecto acerca de lo concerniente al fin, esto es, acerca de los bienes creados, constituye un pecado mortal; sino solamente cuando es tal el desórden que repugna á la voluntad divina: y este desórden contraría directamente á la caridad, como se ha dicho (aquí, y C. 20, a. 3).

Al 5.º que la caridad importa cierta union á Dios, y no la fe ni la esperanza. Pero todo pecado mortal consiste en la aversion ó separacion de Dios, como se ha dicho (ibid.); y por eso todo pecado mortal es contrario á la caridad. Mas no todo pecado mortal contraría á la fe ó á la esperanza, sino ciertos pecados determinados, por los que se destruye el há-

(1) Debe tenerse presente que, así como el que pone algun obstáculo al del sol, por el hecho mismo de ponerle, rechaza efectivamente la luz, mas la misma privacion ó contrariedad del obstáculo la rechaza formalmente; así el pecado mortal,

cuando actualmente se comete el afecto como accion del que peca, rechaza el hábito de la caridad; pero la misma privacion ó sea la contrariedad de la mancha, que se opone á la conservacion de la caridad, la escluye formalmente.

bito de la fe ó de la esperanza; como tambien se destruye el hábito de la caridad por todo pecado mortal. De consiguiente es notorio que la caridad no

puede permanecer informe, siendo la forma última de las virtudes; porque mira á Dios en razon de fin último, segun lo dicho (C. 23, a. 8).

CUESTION XXV.

Objeto de la caridad.

Consideraremos ahora el objeto de la caridad: 1.º Las cosas que se deben amar por caridad; 2.º Orden de amarlas. Acerca de la primera cuestion resolveremos estos doce puntos: 1.º Solo Dios debe ser amado por caridad, ó tambien el prójimo?—2.º La caridad debe amarse por caridad?—3.º Las criaturas irracionales deben ser amadas por caridad?—4.º Puede alguno amarse á sí mismo por caridad?—5.º Y al propio cuerpo?—6.º Los pecadores deben ser amados por caridad?—7.º Se aman los pecadores á sí mismos?—8.º Los enemigos deben ser amados por caridad?—9.º Se les debe dar pruebas de amistad?—10. Los ángeles deben ser amados por caridad?—11. Y los demonios?—12. Enumeracion de las cosas que se deben amar por caridad.

ARTÍCULO I.—¿ Se detiene el amor de la caridad en Dios, ó se estiende tambien al prójimo ? (1)

1.º Parecé que el amor de la caridad se detiene en Dios, y no se estiende al prójimo; pues, así como á Dios debemos amor, así tambien temor, segun se dice (Deuter. 10, 12): *Y ahora, Israel, ¿qué te pide el Señor Dios tuyo, sino que le temas... y le ames?* Pero es distinto el temor, con que se teme al hombre, que se llama temor humano, del temor, con que se teme á Dios, que es ó servil ó filial, como consta de lo dicho (C. 19, a. 2). Luego tambien uno es el amor, por el que es amado Dios, y otro aquel, por el que es amado el prójimo.

2.º Dice el Filósofo (Ethic. I. 7, c. 8) que « ser amado es ser honrado ». Pero uno es el honor debido á Dios, que es el honor de la latría, y otro el que se debe á la criatura, que es el honor de dulía. Luego tambien uno es el amor, por el que es amado Dios, y otro el amor, por el que es amado el prójimo.

(1) Por prójimo se ha de entender toda criatura intelectual, que con nosotros puede ser partícipe de la beatitud eterna.

3.º La esperanza engendra la caridad, como consta por la Glosa (interl. in princ. Matth. 1). Pero la esperanza se refiere á Dios de tal modo, que son reprendidos los que confian en el hombre (Jerem. 17, 5): *maldito el hombre, que confía en el hombre.* Luego la caridad se debe á Dios de tal modo, que no se estiende al prójimo.

Por el contrario, dicese (1 Joan. 4, 21): *este mandamiento tenemos de Dios: que el que ame á Dios, ame tambien á su hermano.*

Conclusion. *El hábito de la caridad no solo se estiende al amor de Dios, sino tambien al del prójimo.*

Responderemos que, segun se ha dicho (C. 17, a. 6; y C. 19, a. 3; y 1.ª-2.ª, C. 56, a. 2), los hábitos no se diversifican sino porque varían la especie del acto; porque todo acto de una especie pertenece al mismo hábito. Pero, puesto que la especie del acto se toma del objeto segun la razon formal del mismo, es necesario que sea el mismo en especie el acto, que es dirigido á la razon del objeto y el que es llevado al objeto bajo tal razon; como es la misma en especie la vi-

sion, por la que se ve la luz, y aquella, por la que se ve el color segun la razon de luz. Siendo empero Dios la razon formal de amar al prójimo, pues lo que debemos amar en el prójimo es que esté en Dios; es evidente que es el mismo en especie el acto, por el que es amado Dios, y aquel, por el que es amado el prójimo; y por esto *el hábito de la caridad, no solo se estiende al amor de Dios, sino tambien al amor del prójimo.*

Al argumento 1.º diremos, que el prójimo puede ser temido, como tambien amado, de dos modos: 1.º por lo que le es propio, por ejemplo, cuando alguno teme á un tirano á causa de su crueldad, ó cuando le ama por el deséo de adquirir algo de él; y tal temor humano se distingue del temor de Dios, bien así como el amor; 2.º por lo que hay en él mismo de Dios; como cuando se teme la potestad secular á causa del ministerio divino, que tiene para castigo de los malhechores, y se la ama á causa de la justicia; y tal temor del hombre no se distingue del temor divino, como tampoco el amor.

Al 2.º que el amor se refiere al bien en general, pero el honor se refiere al bien propio del que es honrado; porque se tributa á alguno en testimonio de su propia virtud. Así pues el amor no se diversifica en especie á causa de la diversa cantidad de bondad, con tal que se refiera á algun bien general; mientras que el honor se diversifica segun los bienes propios de cada uno. Por lo tanto con el mismo amor amamos á todos nuestros semejantes, en cuanto se refieren á un solo bien comun, que es Dios; pero les tributamos diversos honores segun la propia virtud de cada uno. Del mismo modo

(1) Tanto en este artículo como en los dos siguientes debe advertirse cuidadosamente que la caridad mira á Dios como su objeto formal, al prójimo como objeto material bajo el formal, mas á sí misma como materia, y á los demas bienes como materia solamente, aunque *difformiter* (no formalmente); porque se mira á sí misma como materia principal y formal respecto de los otros, y á las demas cosas como materia secundaria en orden á la principal. Explicaremos esto: por la caridad se ama á Dios como amigo, por razon del cual se ama todo lo que se ama por caridad, y, por ser amado como amigo, es el objeto, y por amarse todas por razon de él es formal: al prójimo se ama como objeto, porque se ama como amigo, como se ve en el art. 2.º contest. al 2.º; mas se ama como objeto material, por amarle como amigo divino, esto es, en Dios, porque la razon de amarle es Dios, como queda dicho ya en el artículo 1.º Y, puesto que es amado tambien el prójimo como algo de Dios, en cuanto se le ama para honra y gloria de Dios,

tambien tributamos á Dios el homenaje singular de latría por su singular virtud.

Al 3.º que son vituperados los que confian en el hombre como principal autor de la salvacion, pero no los que confian en él como coadyuvante por ministerio de Dios: é igualmente sería reprehensible, si uno amase al prójimo como fin principal; pero no, si uno le ama á causa de Dios, lo cual pertenece á la caridad (1).

ARTÍCULO II.— *La caridad debe amarse por caridad?*

1.º Parece que la caridad no debe ser amada por caridad; pues lo que debe ser amado por caridad está incluido en los dos preceptos de la caridad, segun consta (Matth. 22). Es así que bajo ninguno de ellos se contiene la caridad, puesto que la caridad no es ni Dios ni el prójimo. Luego la caridad no debe ser amada por caridad.

2.º La caridad se funda sobre la comunicacion de la bienaventuranza, como se ha dicho (C. 23, a. 1). Es así que la caridad no puede ser participante de la bienaventuranza. Luego la caridad no debe ser amada por caridad.

3.º La caridad es cierta amistad segun lo dicho (ibid.). Pero ninguno puede tener amistad á la caridad ó á algun accidente cualquiera, puesto que tales cosas no son capaces de reciprocidad de amor, lo cual es de razon de la amistad, como dice Aristóteles (Ethic. l. 8, c. 2). Luego la caridad no debe ser amada por caridad.

Por el contrario, San Agustin dice (De Trinit. l. 8, c. 8): « el que ama al » prójimo es consiguiente que ame tam- » bien al mismo amor » (2). Es así que

ámasele así como materia ordenable á Dios, amigo principal. La caridad y las demas cosas no pueden amarse bajo el concepto de amigo; y por eso no se aman como objeto, sino como el bien que queremos para el amigo, lo cual es ser amado, como materia ordenada á otro. Pero la caridad es el principal bien, y por eso querido necesariamente para el amigo; porque no se ama á alguno por caridad, si el que ama no quiere para sí la caridad, como se dice en el 1.º y 2.º art. Pero las demas cosas son queridas para el amigo por la caridad, en cuanto se ordenan al bien del mismo, por ser amado como amigo, esto es, en cuanto es Dios ó es de Dios.

(2) Estas palabras de San Agustin no se eitan, como advierte Silvio, para probar eficazmente, sino por via de controversia; pues se han de entender del amor increado, como Santo Tomás las interpreta (in distin. 28, a. 1.º al 1.º), diciendo que San Agustin habla del amor que es Dios, por el que se ama al prójimo efectiva y ejemplarmente.

el prójimo es amado por caridad: luego es consiguiente que tambien la caridad sea amada por caridad.

Conclusion. *Se ama la caridad, no como objeto del amor, sino como bien que queremos para los que amamos por caridad.*

Responderémos, que la caridad es cierto amor; y el amor recibe de la naturaleza de la potencia, cuyo acto es, el poder reflejarse sobre sí mismo: porque, siendo el objeto de la voluntad el bien universal, todo lo que se contiene bajo la razon de bien puede caer bajo el acto de la voluntad; y, puesto que el querer mismo es cierto bien, puede querer quererse, como tambien el entendimiento, cuyo objeto es lo verdadero, entiende que entiende, porque esto es tambien cierta cosa verdadera. Pero el amor tiene tambien por razon de la propia especie el reflejarse sobre sí, puesto que es un movimiento espontáneo del que ama hácia el objeto amado: por consiguiente, por lo mismo que alguno ama, ama el amarse. Mas la caridad no es simplemente amor, sino que tiene razon de amistad, como se ha dicho (C. 23, a. 1); y por amistad se ama una cosa de dos modos: 1.º como se ama á un amigo, con el que tenemos amistad, y para el que queremos el bien; y 2.º como se ama el bien, que queremos para el amigo; y de este modo, y no del primero, *la caridad es amada por caridad; puesto que la caridad es aquel bien, que deseamos á todos los que amamos por caridad.* Lo mismo sucede con la bienaventuranza y con otras virtudes.

Al argumento 1.º dirémos, que Dios y el prójimo son aquellos, á quienes tenemos amistad: pero en el amor de ellos se incluye el amor de la caridad; porque amamos al prójimo y á Dios, en cuanto amamos que Dios sea amado de nosotros y de nuestros semejantes, lo cual es amar la caridad.

Al 2.º que la caridad es la misma comunicacion de la vida espiritual, por la que se llega á la bienaventuranza; y por esto es amada como bien deseado á todos los que amamos por caridad.

Al 3.º que aquel razonamiento procede, en cuanto por la amistad son amados aquellos, á quienes se tiene amistad.

ARTÍCULO III.—*Las criaturas irracionales deben ser tambien amadas por caridad?*

1.º Parece que tambien las criaturas irracionales deben ser amadas por caridad: pues por la caridad nos conformamos sobre todo á Dios, y Dios ama á las criaturas irracionales por caridad; porque *ama todo lo que existe*, como consta (Sap. 2, 25), y todo lo que él ama, lo ama por sí mismo, que es la caridad. Luego tambien nosotros debemos amar por caridad á las criaturas irracionales.

2.º La caridad se refiere principalmente á Dios; pero se estiende á otras cosas, segun que pertenecen á Dios. Mas, así como la criatura racional pertenece á Dios, en cuanto tiene semejanza de imagen; así tambien la criatura irracional, en cuanto posee la semejanza de vestigio. Luego la caridad tambien se estiende á las criaturas irracionales.

3.º Así como Dios es el objeto de la caridad, tambien lo es de la fe. Pero la fe se estiende á las criaturas irracionales, en cuanto creemos que el cielo y la tierra han sido creados por Dios, que los peces han sido producidos de las aguas, y los animales que andan, y las plantas de la tierra.

Por el contrario: el amor de la caridad solamente se estiende á Dios y al prójimo; bajo cuyo nombre de prójimo no puede entenderse la criatura irracional, puesto que no comunica con el hombre en la vida racional. Luego la caridad no se estiende á las criaturas irracionales.

Conclusion. [1] *El amor de la caridad no se estiende á las criaturas irracionales, como á aquel para quien queremos algun bien;* [2] *mas pueden amarse con tal amor como bienes que queremos para otros.*

Responderémos, que la caridad segun lo dicho (a. 2, y C. 23, a. 1) es cierta amistad, y por amistad se ama algo de dos modos: 1.º se ama al amigo, al que se tiene amistad; y 2.º los bienes, que se deséan al amigo. Del primer modo ninguna criatura irracional puede ser amada por caridad; y esto por tres razones, de las cuales dos pertenecen en general á la amistad, que no puede tener por objeto las criaturas irracionales: 1.º porque la amistad tiene por ob-

jeto aquel, para quien queremos el bien ; pero, propiamente hablando, no podemos querer el bien para la criatura irracional, puesto que no la pertenece tener en propiedad lo bueno ; sino solamente á la criatura racional, que es dueña de usar del bien que posee por su libre albedrío ; y por esto dice Aristóteles (*Phys.* l. 2, t. 58 y 59) que « no decimos sucede bien ó mal á esta clase de criaturas, sino por analogía » ; 2.º porque toda amistad se funda en alguna comunicacion de la vida, pues nada es tan propio de la amistad como la buena vida, segun dice el Filósofo (*Ethic.* l. 3, c. 3 y 4). Mas, como las criaturas irracionales no pueden tener comunicacion en la vida humana, que es segun la razon ; he aquí porqué no se puede tener amistad alguna á las criaturas irracionales, sino en sentido metafórico ; 3.º la tercera razon es propia de la caridad, puesto que la caridad se funda en la comunicacion de la bienaventuranza eterna, de la cual no es capaz la criatura irracional. Así pues *no puede tenerse la amistad de la caridad á la criatura irracional: pueden sin embargo ser amadas por caridad las criaturas irracionales, como bienes que queremos para otros*, en cuanto por caridad queremos que se les conserven para honra de Dios y utilidad de los hombres ; y de este modo tambien Dios las ama por caridad.

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que la semejanza de vestigio no da capacidad de vida eterna, sino la semejanza de la imágen ; por consiguiente no hay paridad.

Al 3.º que la fe puede extenderse á todas las cosas, que en algun modo son verdaderas ; pero la amistad de la caridad se estiende á solo aquellas, que son aptas para poseer el bien de la vida eterna : por consiguiente no es lo mismo.

ARTÍCULO IV.—El hombre debe amarse á sí mismo por caridad?

1.º Parece que el hombre no se ama á sí mismo por caridad ; pues San Gregorio dice (*Hom.* 17, in *Evang.*) que « la caridad no puede existir sino al ménos entre dos ». Luego nadie tiene caridad á sí mismo.

2.º La amistad implica por su naturaleza correspondencia é igualdad, como se ve (*Ethic.* l. 8, c. 2 y 8), cosas que no puede tener el hombre respecto de sí. Es así que la caridad es cierta amistad, segun se ha dicho (*C.* 23, a. 1). Luego ninguno puede tener caridad á sí mismo.

3.º Lo que pertenece á la caridad, no puede ser vituperable ; puesto que *la caridad no obra siniestramente*, como se dice (*I Cor.* 13, 4). Pero amarse á sí mismo es vituperable ; pues se dice (*II Timoth.* 3, 1 y 2) : *En los últimos dias vendrán tiempos peligrosos, porque habrá hombres amadores de sí mismos*. Luego el hombre no puede amarse á sí mismo por caridad.

Por el contrario, dicese (*Levit.* 19, 18) : *Amarás á tu amigo como á tí mismo*. Es así que amamos al amigo por caridad. Luego debemos amarnos á nosotros mismos por caridad.

Conclusion. *Entre las cosas que amamos por caridad, como pertenecientes á Dios, debe el hombre amarse á sí mismo.*

Responderémos que, siendo la caridad cierta amistad, como se ha dicho (*C.* 23, a. 1), podemos hablar de la caridad de dos modos : 1.º bajo la razon comun de amistad ; y segun esto debe decirse que no se tiene propiamente amistad á sí mismo, sino algo mayor que la amistad ; porque la amistad implica cierta union, pues dice San Dionisio (*De div. nom.* c. 4, lect. 9) que « el amor es una virtud unitiva ». Pero cada uno tiene consigo mismo una unidad, que es mucho mejor que la union á otro : por lo cual, como la amistad es principio de union, del mismo modo el amor, por el cual se ama uno á sí mismo, es la forma y raíz de la amistad ; porque la amistad, que nosotros tenemos á otros, consiste en que nosotros somos para ellos lo que somos para nosotros mismos ; pues se dice (*Ethic.* l. 9, c. 4 y 8) que « los sentimientos de amistad, que se tienen á otro, provienen de los que se tiene uno á sí mismo » ; así como tambien no se tiene ciencia sobre los principios, sino algo mayor, á saber, el entendimiento. 2.º Podemos hablar de la caridad segun su propia naturaleza, es decir, segun que es la amistad del hombre á Dios principalmente, y por consecuencia á las cosas que son de Dios,

entre las cuales figura tambien el hombre mismo, que tiene caridad; y de este modo *entre las cosas que ama por caridad, como pertenecientes á Dios, tambien se ama á sí mismo por caridad* (1).

Al argumento 1.º dirémos; que San Gregorio habla de la caridad segun la razon comun de la amistad.

A este tenor es la contestacion al 2.º

Al 3.º que los amadores de sí mismos son vituperados, en cuanto se aman segun la naturaleza sensible, á la que se someten: lo cual no es verdaderamente amarse á sí mismos segun la naturaleza racional, de modo que quieran para sí aquellos bienes, que pertenecen á la perfeccion de la razon; y de esta manera principalmente pertenece á la caridad el amarse á sí mismo.

ARTÍCULO V. — El hombre debe amar su cuerpo por caridad

1.º Parece que el hombre no debe amar su cuerpo por caridad: pues no amamos á aquel, con quien no queremos vivir; y los hombres, que tienen caridad, rehuyen vivir con su cuerpo, segun aquello (Rom. 7, 24): *¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?* y (Philipp. 1, 23): *Tengo deséo de ser desatado (de la carne) y estar con Cristo.* Luego no debe ser amado nuestro cuerpo por caridad.

2.º La amistad de la caridad se funda sobre la comunicacion de la fruicion divina. Es así que no puede ser partícipe de tal fruicion el cuerpo: luego el cuerpo no debe ser amado por caridad.

3.º Siendo la caridad una amistad, se tiene á los que pueden corresponder. Es así que nuestro cuerpo no puede amarnos por caridad. Luego tampoco debe ser amado por ella.

Por el contrario: San Agustin (De doctr. christ., l. 1, c. 23 y 26) distingue cuatro cosas, que deben amarse por caridad, entre las cuales una es el propio cuerpo.

Conclusion. *Siendo nuestro cuerpo de Dios, debemos amarlo por caridad.*

(1) En el segundo miembro de la distincion debe advertirse, para evitar que se engañe alguno, pensando que por la propia razon de la caridad se ama el hombre á sí mismo, no como queriendo para sí mismo la caridad sino como cierta cosa de Dios; pues esto es falso, como se hace notorio por lo que allí se dice, *segun que es la amistad del hombre á Dios princi-*

Responderémos, que nuestro cuerpo puede considerarse de dos maneras: 1.ª segun su naturaleza, y 2.ª segun la corrupcion del pecado y de la pena. Pero la naturaleza de nuestro cuerpo no ha sido creada por un principio malo, como fantaséan los maniquéos, sino que lo ha sido por Dios. Por consiguiente podemos usar de él para el servicio de Dios, segun aquello (Rom. 6, 13): *ofrecéos... y vuestros miembros á Dios como instrumentos de justicia.* Por lo tanto *por el amor de la caridad, con que amamos á Dios, debemos tambien amar á nuestro cuerpo;* mas no debemos amar la infeccion del pecado y la corrupcion de la pena en nuestro cuerpo, sino más bien desear con caridad ardiente el alejamiento de estos males.

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol no rehuía la comunion del cuerpo en cuanto á su naturaleza, y bajo este punto no queria despojarse de él, segun dice (II Cor. 5, 4): *no queremos ser despojados, sino revestidos.* Pero queria carecer de la infeccion de la concupiscencia, que permanece en el cuerpo, y de la corrupcion del mismo, que agrava al alma, para que no pueda ver á Dios. Por eso dijo espresamente: *del cuerpo de esta muerte.*

Al 2.º que, aunque nuestro cuerpo no pueda gozar de Dios conociéndole y amándole; sin embargo por las obras, que practicamos por medio del cuerpo, podemos llegar al perfecto goce de él. Por consiguiente de la fruicion del alma redund cierta bienaventuranza para el cuerpo, á saber, « vigor de sanidad é incorrupcion », como dice San Agustin (Epist. ad Diosc. 118, olim 56); y así, puesto que el cuerpo es en algun modo partícipe de la bienaventuranza, puede ser amado por el amor de la caridad.

Al 3.º que la reciprocidad tiene lugar en la amistad, que se refiere á otro; pero no en la amistad, que se refiere á uno mismo, bien segun su alma, ó bien segun su cuerpo.

palmente, y por consiguiente á aquellas cosas que son de Dios: porque, diciendo amistad á aquellas cosas que son de Dios, insinúa á las que son de Dios, como amigas, entre las cuales se halla el hombre mismo que tiene caridad; ámase pues uno á sí mismo por la propia razon de caridad, como amigo de Dios.

ARTÍCULO VI. — Los pecadores deben ser amados por caridad?

1.º Parece que los pecadores no deben ser amados por caridad, pues dicese (Psalm. 118, 113): *He aborrecido á los iníquos*. Pero David tenía caridad perfecta. Luego por caridad más bien deben ser odiados los pecadores que amados.

2.º «La prueba del amor es la manifestacion de la obra», como dice San Gregorio (Hom. Pent. 30 in Evang.). Pero los justos no manifiestan á los pecadores obras de amor, sino más bien obras que parecen ser de odio, segun aquello (Psal. 100, 8): *de madrugada mataba á todos los pecadores del país*; y el Señor ordenó (Exod. 22, 18): *no permitirás que vivan los hechiceros*. Luego los pecadores no deben ser amados por caridad.

3.º Pertenece á la amistad desear y querer bienes á los amigos. Mas los Santos desean por caridad males á los pecadores (Psal. 9, 18): *sean derribados los pecadores en el infierno*. Luego los pecadores no deben ser amados por caridad.

4.º Es propio de los amigos alegrarse de las mismas cosas y querer lo mismo. Pero la caridad no hace querer lo que quieren los pecadores, ni hace alegrarse de lo que se alegran; sino más bien hace lo contrario. Luego los pecadores no deben ser amados por caridad.

5.º Es propio de los amigos vivir en compañía, como se dice (Ethic. l. 8, c. 5). Es así que no debe vivirse con los pecadores, segun se dice (II Cor. 6, 17): *salid de en medio de ellos*. Luego los pecadores no deben ser amados por caridad.

Por el contrario, San Agustín dice (De doctr. christ. l. 6, c. 30) que, «cuando se dice, *Diliges proximum tuum*, es evidente que todo hombre debe ser considerado como prójimo». Pero los pecadores no dejan de ser hombres, puesto que el pecado no destruye la naturaleza. Luego los pecadores deben ser amados por caridad.

Conclusion. [1] *Los pecadores segun su naturaleza deben ser amados por caridad*; [2] *mas segun la culpa, por la que se separan de Dios, deben ser aborrecidos*.

Responderémos, que en los pecadores pueden considerarse dos cosas, á saber,

la naturaleza y la culpa. Segun la naturaleza, que han recibido de Dios, son capaces de la bienaventuranza, en cuya comunicacion se funda la caridad, segun se ha dicho (a. 3. C. 23, a. 1 y 5): por lo cual *segun su naturaleza deben ser amados por caridad*. Pero su culpa contraría á Dios y es un impedimento de la bienaventuranza: por consiguiente *segun su culpa*, por la cual son contrarios á Dios, *deben ser aborrecidos todos los pecadores*, áun el padre, la madre y parientes, segun consta (Luc. 16); porque debemos odiar en los pecadores lo que les hace tales, y amarlos porque son hombres, capaces de la bienaventuranza, y esto es amarlos verdaderamente por caridad á causa de Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que el profeta aborreció á los iníquos, en cuanto son iníquos, aborreciendo la iniquidad de los mismos, que es su mal; y este es el odio perfecto, del que dice el Salmista (Psal. 138, 22): *con perfecto odio los aborrecía*. Pero, mediando la misma razon para aborrecer el mal de uno que para amar su bien, aquel odio perfecto pertenece á la caridad.

Al 2.º que á los amigos que pecan, segun dice Aristóteles (Ethic. l. 9. c. 3), no se les deben sustraer los beneficios de la amistad, en tanto que se tiene esperanza de su salvacion; sino más bien se les debe auxiliar para recuperacion de la virtud, que para recuperar el dinero, si le hubiesen perdido, puesto que más afinidad tiene con la virtud la amistad que el dinero. Pero, cuando se pervierten completamente y se hacen incurables, entónces no se les debe exhibir la familiaridad de la amistad. Por consiguiente á tales pecadores, acerca de los cuales más se presume la contaminacion de otros que su correccion, se manda darles muerte segun las leyes divina y humana. Y sin embargo esto lo hace el juez, no por odio á los mismos, sino por amor de caridad, por el que se prefiere el bien general á la vida de una persona particular. No obstante la muerte impuesta por el juez al pecador le sirve, si se convierte, para la espacion de su culpa; y, si no se convierte, para terminacion de ella, puesto que por este medio se le quita el poder pecar en adelante,

Al 3.º que esas imprecaciones, que se encuentran en la Sagrada Escritura, pueden entenderse de tres maneras: 1.ª á modo de prenunciacion ó prediccion, no á modo de deséo, de tal suerte que sea su sentido: *sean derribados los pecadores en el infierno*, esto es, *serán derribados*; 2.ª á modo de optacion, de tal manera que el deséo del que opta no se refiera á la pena de los hombres, sino á la justicia del que castiga, segun este pasaje (Psal. 57, 11): *Se alegrará el justo, cuando viere la venganza*; puesto que ni el mismo Dios, que castiga, *se alegra de la perdicion de los impios*, como se dice (Sap. 1), sino en su justicia, porque *justo es el Señor y ha amado la justicia* (Psal. 10, 8); 3.ª de modo que el deséo se refiera á la separacion de la culpa, no al castigo mismo, es decir, que se destruyan los pecados y los hombres permanezcan.

Al 4.º que por la caridad amamos á los pecadores, no de modo que queramos lo que ellos quieren ó nos alegremos de lo que ellos se alegran; sino que hagamos que ellos quieran lo que queremos, y se alegren de lo que nos alegramos. Por lo tanto dícese (Jerem. 15, 19): *se convertirán ellos á tí y tú no te convertirás á ellos*.

Al 5.º que los débiles deben evitar vivir con los pecadores por el peligro, que les amenaza, de ser corrompidos por ellos; pero á los perfectos, de cuya corrupcion no se teme, les es laudable el que conversen con los pecadores, para convertirlos. Por esto pues el Señor comía y bebía con los pecadores, como se dice (Matth. 9). Pero todos deben evitar el vivir con los pecadores en cuanto al consorcio del pecado; y así se dice (II. Cor. 6, 17): *salid de medio de ellos, y no toquéis lo que es inmundo*, esto es, en cuanto á consentir en el pecado.

ARTÍCULO VII.— Los pecadores se aman á sí mismos?

1.º Parece que los pecadores se aman á sí mismos: porque lo que es principio del pecado, se encuentra sobre todo en los pecadores. Pero el amor de sí es el principio del pecado, pues dice San Agustin (De civit. Dei, l. 14, c. ult.) que «este amor produjo la ciudad de Babilonia».

Luego los pecadores se aman á sí mismos principalmente.

2.º El pecado no destruye la naturaleza. Es así que conviene naturalmente á cada uno que se ame á sí mismo; por lo que tambien las criaturas irracionales apetecen su propio bien, por ejemplo, la conservacion de su ser y otras cosas semejantes: luego los pecadores se aman á sí mismos.

3.º A todos es amable el bien, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4. p. 1, lect, 5). Es así que muchos pecadores se creen buenos. Luego muchos pecadores se aman á sí mismos.

Por el contrario, dícese (Psal. 10, 6): *el que ama la iniquidad, odia su alma*.

Conclusion. *Los malos se aman á sí mismos segun la corrupcion del hombre exterior*.

Responderémos, que amarse á sí mismo es comun á todos en cierto sentido, en otro es propio de los buenos, y en otro lo es de los malos; pues el que uno ame lo que juzga ser él mismo es comun á todos. Pero se dice que el hombre es algo de dos modos: 1.º segun su sustancia y naturaleza, y segun esto los hombres piensan que ellos son lo que son, á saber, compuestos de alma y cuerpo; y así tambien todos los hombres buenos y malos se aman á sí mismos, en tanto que aman su conservacion; 2.º se dice que el hombre es alguna cosa segun su principalidad, como se dice que el príncipe de una ciudad es la ciudad misma; por lo cual lo que hacen los príncipes se dice que lo hace la ciudad. Así empero no todos creen que ellos son lo que son. Pero lo principal en el hombre es el espíritu racional; al paso que lo secundario es la naturaleza sensitiva y corporal: el Apóstol llama á la primera de estas dos cosas *hombre interior*, y á la segunda *exterior*, como se ve (II. Cor. 4). Mas los buenos creen lo principal en ellos la naturaleza racional, ó sea, el hombre interior, por lo que piensan segun esto ser lo que son; al paso que los malos estiman como principal en ellos su naturaleza sensitiva y corporal, esto es, el hombre exterior. Por consiguiente los que no se conocen bien á sí mismos, no se aman verdaderamente (1); sino que

(1) *No verdaderamente*; porque se aman á sí mismos segun la naturaleza exterior, á la que sirven; pero amarse de este modo

aman lo que opinan ser ellos mismos. Esto lo prueba el Filósofo (Ethic. I. 9. c. 4) por cinco cosas, que son propias de la amistad. En efecto, todo amigo quiere primero que su amigo exista y viva; 2.º quiere para él bienes; 3.º le procura bienes; 4.º vive en union con él agradablemente; 5.º concuerda con el mismo, compartiendo por igual sus penas y placeres. Segun esto pues los buenos se aman á sí mismos en cuanto al hombre interior, puesto que quieren conservarle en toda su integridad; y le deséan los bienes, que son bienes espirituales; y trabajan para proporcionárselos; y con gusto vuelven á su propio corazon, porque en él encuentran buenos pensamientos para el presente, el recuerdo de las buenas acciones pasadas y la esperanza de las futuras, por las cuales se produce la delectacion. De la misma manera tambien no toleran en sí mismos la disension de la voluntad, porque toda su alma tiende hácia un mismo fin. Por el contrario los malos no quieren conservarse en la integridad del hombre interior; ni le deséan los bienes espirituales; ni trabajan con este fin; ni les agrada vivir con él, volviendo á su corazon, porque encuentran allí males tanto presentes como pasados y futuros, que aborrecen; ni áun concuerdan con él, porque su conciencia les remuerde, segun aquello (Psal. 49, 21): *te argüiré, y te pondré delante de tu cara*. De la misma manera puede probarse que *los malos se aman á sí mismos segun la corrupcion del hombre exterior*; mas no es así como los buenos se aman á sí mismos.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel amor de sí, que es el principio del pecado, es el que es propio de los malos, que llega hasta al desprecio de Dios, como se dice en el mismo lugar; puesto que tambien los malos deséan los bienes exteriores, hasta el punto de despreciar los espirituales.

Al 2.º que el amor natural, aunque no se destruya totalmente por los malos, sin embargo se pervierte en ellos segun el modo ya dicho.

Al 3.º que los malos, en cuanto se juzgan buenos, participan en este sentido del amor de sí. Sin embargo no es este el

verdadero amor de sí, sino el aparente, que llega á no ser posible en los que son muy malos.

ARTÍCULO VIII. — Es de necesidad de la caridad amar á los enemigos?

1.º Parece que no es de necesidad de la caridad amar á los enemigos; pues dice San Agustin (Enchir. c. 73) que «este bien tan grande, á saber, amar á los enemigos no es comun á tantas personas, como creemos oirlo, cuando se dice en la oracion: *dimitte nobis debita nostra*». Pero á nadie se le perdona el pecado sin la caridad; puesto que, segun se dice (Prov. 10, 12), *la caridad cubre todos los delitos*. Luego no es de necesidad de la caridad amar á los enemigos.

2.º La caridad no destruye la naturaleza. Es así que una cosa cualquiera hasta la irracional odia naturalmente á su contrario, como la oveja al lobo y el agua al fuego. Luego la caridad no hace que sean amados los enemigos.

3.º *La caridad no obra malamente* (I Cor. 13, 4). Es así que parece ser perverso que uno ame á sus enemigos, como, tambien el que uno aborrezca á sus amigos; por lo cual (II Reg. 19, 6), Joab dice á David con acritud: *amás á los que te aborrecen, y aborreces á los que te aman*. Luego la caridad no hace que sean amados los enemigos.

Por el contrario, dice el Señor (Matth. 5, 44): *amad á vuestros enemigos*.

Conclusion. *Los enemigos no deben ser amados segun que son enemigos; mas segun su naturaleza no se les debe aborrecer; y solo en caso de necesidad estamos obligados á darles muestras de amor.*

Responderémos, que el amor á los enemigos puede considerarse de tres modos: 1.º *de modo que sean amados los enemigos, en cuanto son enemigos; lo cual es perverso y repugnante á la caridad, porque esto es amar el mal de otro; 2.º puede considerarse el amor á los enemigos en cuanto á la naturaleza, pero en general; y este amor á los enemigos es de necesidad de la caridad, es decir, que el que ama á Dios y al prójimo no escluya á sus ene-*

á sí mismos, dice el Santo Doctor (e. disput. de Charit., a. 12. al 6.º, esto es, amarse para el bien de la sensualidad contra

el bien de la razon, es, hablando con propiedad, aborrecerse más que amarse.

migos de la universalidad del amor; y 3.º amar á los enemigos en particular, es decir, que uno sea movido por un movimiento especial de amor hácia el enemigo; y esto no es absolutamente de necesidad de la caridad, puesto que tampoco es ser movido por un movimiento de amor especial á cualesquiera hombres singularmente, lo cual sería imposible. *Es sin embargo de necesidad de la caridad segun la preparacion del ánimo*, que el hombre esté preparado á amar á su enemigo en particular, *si hubiese necesidad*. Pero el que fuera del caso de necesidad el hombre cumpla con esto actualmente, amando á su enemigo por Dios, esto pertenece á la perfeccion de la caridad. Mas, puesto que se ama por caridad al prójimo á causa de Dios; cuanto más ama uno á Dios, tanto más da pruebas de amor á su prójimo, sin que ninguna enemistad lo impida: como si alguno amase mucho á un hombre, amaría con el mismo amor á sus hijos, áun cuando estos fueran sus enemigos. En este sentido habla San Agustin (ibid. arg. 1.º).

De lo dicho se desprende la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º dirémos, que cada cosa odia naturalmente lo que la es contrario, en cuanto la es contrario; y los enemigos son contrarios á nosotros, en cuanto son enemigos: por lo cual debemos aborrecer esto en ellos, pues debe desagradarnos que sean nuestros enemigos. Pero no nos son contrarios, en cuanto son hombres y capaces de la bienaventuranza; y segun esto debemos amarlos.

Al 3.º que amar á los enemigos, en cuanto son enemigos, es vituperable; y esto no lo hace la caridad, como se ha dicho.

ARTÍCULO IX. — ¿Es de necesidad para la salvacion dar al enemigo pruebas y afectos de amor?

1.º Parece que es de necesidad de la caridad el que algún hombre dé á su enemigo pruebas ó efectos de amor; porque dice San Juan (1 Joan. 3, 18): *no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad*. Pero alguno ama de obra, exhibiendo al que ama señales y efectos de amor. Luego es de necesidad

de la caridad el que alguno exhiba á sus enemigos tales signos y efectos.

2.º El Señor dice á la vez (Matth. 5, 44): *amad á vuestros enemigos, y haced bien á los que os aborrecen*. Pero amar á los enemigos es de necesidad de la caridad. Luego tambien hacer bien á los enemigos.

3.º Por la caridad se ama, no solamente á Dios, sí tambien al prójimo; y San Gregorio dice (Hom. de Pentec. 30 in Evang.) que «el amor de Dios no puede estar ocioso; pues obra grandes cosas, si existe: si deja de obrarlas, no es amor». Luego la caridad, que se tiene al prójimo, no puede existir sin el efecto de la operacion. Es así que es de necesidad de la caridad que sea amado todo prójimo, áun el enemigo. Luego es de necesidad de la caridad el que tambien manifestemos á los enemigos signos y efectos de amor.

Por el contrario, sobre aquello (Matth. 5), *haced bien á los que os aborrecen*, dice la Glosa (ord. sup. illud: sed pues perfectos, *estote ergo vos perfecti*); y San Agustin (Enchir. c. 73) que «hacer bien á los enemigos es el colmo de la perfeccion». Pero lo que pertenece á la perfeccion de la caridad no es de necesidad de la misma. Luego no es de necesidad de la caridad que alguno exhiba á sus enemigos signos y efectos de amor.

Conclusion. *Estamos obligados á manifestar á los enemigos aquellos indicios y señales de caridad, que se dan comunmente á los demas; pero no aquellos, que acostumbramos á manifestar en particular á nuestros amigos, sino en caso de necesidad, y segun la preparacion del ánimo.*

Responderémos, que los efectos y signos de la caridad proceden del amor interior y le son proporcionados. Pero *el amor interior al enemigo en general es absolutamente de necesidad de precepto, aunque no se exige que se les ame en particular, sino segun la preparacion de ánimo*, como se ha dicho (a. 8). Así pues debe decirse otro tanto sobre el efecto y signo de amor, que debemos exhibir exteriormente: porque hay ciertos signos ó beneficios de amor, que se exhiben á los prójimos en general, por ejemplo, cuando alguno ora por todos los fieles ó por todo

el pueblo, ó cuando hace algun beneficio á toda una comunidad; y el exhibir tales beneficios ó signos de amor es de necesidad de precepto. Si pues no se exhibiesen á los enemigos, esto argüiría malignidad de la venganza, contra lo cual se dice (Lev. 19, 18): *no te vengarás, ni te acordarás de la injuria de tus conciudadanos*. Pero hay otros beneficios ó signos de amor, que alguno exhibe particularmente á algunas personas; y tales beneficios ó signos de amor *no es de necesidad para la salvacion exhibirlos á los enemigos* (1), sino en cuanto á la preparacion del ánimo, para socorrerlos en caso de necesidad, segun estas palabras (Prov. 25, 21): *si tu enemigo tuviese hambre, dale de comer; si tuviese sed, dale á beber agua*. Mas el exhibir tales beneficios á sus enemigos fuera del caso de necesidad pertenece á la perfeccion de la caridad, por la que, no solamente evita uno ser vencido por el mal, lo cual es de necesidad; sino que tambien quiere vencer el mal por el bien, lo cual es propio del hombre perfecto, que, no solo evita dejarse arrastrar del odio por la injuria que ha recibido, sino que pretende tambien atraer al enemigo á su amor con beneficios.

Por lo dicho son notorias las respuestas á los argumentos propuestos.

ARTÍCULO X. — Debemos amar á los ángeles por caridad?

1.º Parece que no debemos amar á los ángeles por caridad: porque, como dice San Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 26), el amor de la caridad es de dos maneras, á saber, de Dios y del prójimo. Pero el amor de los ángeles no se contiene bajo el amor de Dios, puesto que son sustancias creadas; ni tampoco parece contenerse bajo el amor del prójimo, puesto que no son de la misma especie que nosotros. Luego los ángeles no deben ser amados por caridad.

2.º Los brutos animales tienen más de comun con nosotros que los ángeles,

pues nosotros y los brutos animales estamos en el mismo género próximo. Es así que no tenemos caridad á los brutos animales segun lo dicho (a. 3). Luego tampoco á los ángeles.

3.º Nada hay tan propio de los amigos como vivir juntos, segun se dice (Ethic. l. 8, c. 5). Pero los ángeles no viven con nosotros, ni tampoco los podemos ver. Luego no podemos tenerles amistad de caridad.

Por el contrario, San Agustin dice (De doct. christ., l. 1. c. 30): «si á aquel, á quien otorgamos ó de quien recibimos un deber de misericordia, se le llama con razon nuestro; próximo es evidente que el precepto que nos ordena amar á nuestro prójimo, comprehende tambien á los ángeles, que multiplican en nuestro favor las obras de caridad» (2).

Conclusion. *La amistad de la caridad se estiende tambien á los ángeles.*

Responderémos, que la amistad de la caridad, segun se ha dicho (C. 23, a. 1), se funda sobre la comunicacion de la bienaventuranza eterna, en cuya participacion comunican los hombres con los ángeles; pues dicese (Matth. 22, 30) que *en la resurreccion serán los hombres como ángeles en el cielo*. Por lo tanto es evidente que *la amistad de la caridad se estiende tambien á los ángeles.*

Al argumento 1.º dirémos, que bajo el nombre de prójimo se comprenden, no solamente los que son de la misma especie que el hombre, sino áun los que participan como él de los beneficios pertenecientes á la vida eterna, sobre cuya comunicacion se funda la amistad de la caridad.

Al 2.º que los brutos animales convienen con nosotros en el género de proximidad por razon de la naturaleza sensitiva, segun la que nosotros no somos partícipes de la bienaventuranza eterna, sino segun el espíritu racional, que tenemos de comun con los ángeles.

Al 3.º que los ángeles no viven con nosotros por la comunicacion exterior, que

(1) De aqui se sigue que no estamos obligados ordinariamente á orar en particular por los enemigos, haciendo mención especial de ellos, ni á hablar familiarmente con ellos, ni á comer ni contraer matrimonio con ellos; y, si alguno les niega el saludo, no se ha de juzgar que peque mortalmente, con tal

que no haya grave estandalo ó desprecio de la persona.

(2) Por lo cual dice el Salinista (Ps. 90): *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis; in manibus portabunt te, ne offendas ad lapidem pedem tuam.*

resulta de nuestra naturaleza sensitiva; sino que vivimos en union con los ángeles por el espíritu, imperfectamente en esta vida, pero perfectamente en la otra, como tambien se ha dicho (C 23, a. 1, al 1.º (1).

ARTÍCULO XI. — Debemos amar á los demonios por caridad?

1.º Parece que debemos amar á los demonios por caridad: porque los ángeles son nuestros prójimos, en cuanto tenemos de comun con ellos el espíritu racional. Es así que tambien los demonios tienen de comun con nosotros ese mismo espíritu, puesto que sus facultades naturales permanecen en ellos, esto es, el ser, vivir y entender, como dice San Dionisio (De div. nom. 4, part. 4, lect. 19). Luego debemos amar á los demonios por caridad.

2.º Los demonios difieren de los ángeles bienaventurados por el pecado, como tambien los hombres pecadores de los justos. Es así que los hombres justos aman por caridad á los pecadores: luego tambien por caridad debe amarse á los demonios.

3.º Aquellos, de quienes recibimos beneficios, deben ser amados por nosotros por caridad, como nuestros prójimos, segun se ve por la autoridad de San Agustin (a. 10). Es así que los demonios nos son útiles en muchas circunstancias, puesto que, «al tentarnos, nos fabrican coronas», como dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 11, c. 17). Luego los demonios deben ser amados por caridad.

Por el contrario, dicese (Is. 28, 18): *será cancelado vuestro concierto con la muerte, y vuestro pacto con el infierno no subsistirá.* Es así que la perfeccion de la paz y de la alianza es por la caridad. Luego no debemos tener caridad á los demonios, que son habitantes del infierno y procuradores de la muerte.

Conclusion. *Los demonios no deben ser amados por caridad en cuanto tales, mas pueden amarse segun la naturaleza que tienen.*

Responderémos que, segun se ha di-

cho (a. 6), debemos amar por caridad en los pecadores su naturaleza, mas tener odio al pecado. Pero bajo el nombre de demonio se significa una naturaleza deformada por el pecado, y por consiguiente los demonios no deben ser amados por caridad: y, si no se violenta esta denominacion, y se refiere la cuestion á los espíritus que se llaman demonios, y se pregunta si deben ser amados por caridad; responderémos segun lo dicho (a. 2 y 3) que una cosa se ama por caridad de dos maneras: 1.ª como se ama á aquel, á quien se tiene amistad, y así no podemos tener amistad de caridad á aquellos espíritus; pues pertenece á la razon de la amistad el querer bien á nuestros amigos; mas aquel bien de la vida eterna, que es el objeto de la caridad, no podemos quererle por caridad para aquellos espíritus condenados eternamente por Dios; porque esto repugnaría á la caridad de Dios, por la que aprobamos su justicia; 2.ª se ama algo como se ama una cosa, que queremos permanezca para bien de otro; y de este modo amamos por caridad á las criaturas irracionales, en cuanto queremos subsistan para gloria de Dios y utilidad de los hombres, segun se ha dicho (a. 3); y en este concepto podemos amar tambien por caridad la naturaleza de los demonios, es decir, en cuanto queremos se conserven en su estado natural para gloria de Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que el espíritu de los ángeles no tiene imposibilidad para obtener la bienaventuranza eterna, como la tiene el espíritu de los demonios; y por esta razon la amistad de la caridad, que se funda sobre la comunicacion de la vida eterna, más que sobre la comunicacion de la naturaleza, se tiene para con los ángeles, pero no para con los demonios.

Al 2.º dirémos, que los hombres pecadores tienen en esta vida posibilidad de llegar á la bienaventuranza eterna; cosa que no tienen aquellos, que están condenados en el infierno, de los cuales en cuanto á esta circunstancia se puede razonar del mismo modo que acerca de los demonios.

(1) Debe advertirse que, así como la parte intelectual es mejor que la sensitiva; así la amistad de algunos en la vida espiritual, v. gr., en la ciencia de las letras, especialmente sa-

gradas, es mejor y más agradable que la fundada en las riquezas y cosas semejantes.

Al 3.º que la utilidad, que nos proviene de los demonios, no dimana de su intencion, sino del órden de la divina Providencia; y por consiguiente no por esto somos inducidos á tener su amistad, sino á que seamos amigos de Dios, que convierte la intencion perversa de aquellos en utilidad nuestra.

ARTÍCULO XII. — *¿ Se enumeran convenientemente cuatro cosas, que deben ser amadas por caridad, á saber, Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos?*

1.º Parece que inconvenientemente se enumeran cuatro cosas, que deben ser amadas por caridad, á saber, Dios, el prójimo, nuestro cuerpo y nosotros mismos: porque, como dice San Agustin (super. Joan., tract. 83), «el que no ama á Dios, no se ama á sí mismo». Luego en el amor de Dios se incluye el amor de sí mismo: y por tanto no es distinto el amor de sí mismo del amor de Dios.

2.º La parte no debe dividirse por oposicion al todo. Pero nuestro cuerpo es una parte de nosotros mismos. Luego no debe dividirse nuestro cuerpo de nosotros mismos, como otro objeto amable.

3.º Así como nosotros tenemos cuerpo, así tambien el prójimo. Luego, así como el amor con que uno ama al prójimo se distingue del amor con que uno se ama á sí mismo; así tambien el amor con que uno ama el cuerpo del prójimo debe distinguirse del amor con que uno ama su propio cuerpo. Luego inconvenientemente se distinguen cuatro cosas, que deben ser amadas por caridad.

Por el contrario, San Agustin dice (De doctr. christ. l. 1, c. 23): «Cuatro cosas deben amarse: una, que está sobre nosotros, á saber, Dios; otra lo que somos; la tercera lo que es igual á nosotros, á saber, el prójimo; y cuarta lo que es inferior á nosotros, á saber, nuestro propio cuerpo».

Conclusion. *Cuatro cosas se han de amar por caridad: Dios, nosotros mismos, el prójimo y nuestro cuerpo.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 23, a. 1 y 5), la amistad de la caridad se funda en la comunicacion de la bienaventuranza, en cuya comunicacion hay una cosa, que se considera como principio que causa la bienaventuranza, á saber, Dios; otra, que participa directamente de esta bienaventuranza, á saber, el hombre y el ángel; la tercera aquella, á la que se deriva la bienaventuranza por cierta redundancia, á saber, el cuerpo humano. Lo que produce la bienaventuranza es por esta razon digno de amor, puesto que es la causa de la bienaventuranza; pero lo que es participante de la bienaventuranza, puede ser digno de amor por dos razones: ó porque es uno con nosotros, ó porque está asociado con nosotros en la participacion de la bienaventuranza; y segun esto dos cosas hay dignas de amor por caridad: á saber, segun que el hombre se ama á sí mismo y al prójimo.

Al argumento 1.º dirémos, que la diversa relacion del que ama á diferentes objetos produce diferente especie de amor; y segun esto, como la relacion del hombre que ama á Dios es distinta de aquella con que ama á sí mismo, por esto se distinguen dos cosas dignas de amor, siendo el amor de la una la causa del amor de la otra: por consiguiente, destruida la una, desaparece la otra.

Al 2.º que el sujeto de la caridad es el espíritu racional, que puede ser capaz de la bienaventuranza, á la cual no llega directamente el cuerpo, sino solo por cierta redundancia; por consiguiente el hombre segun el espíritu racional, que es lo principal en él, se ama á sí mismo de un modo segun la caridad, y de otro su propio cuerpo.

Al 3.º que el hombre ama al prójimo segun el alma y segun el cuerpo, por razon de cierta asociacion con él en la bienaventuranza. Por lo tanto por parte del prójimo no hay más que una razon de amor; y de consiguiente el cuerpo del prójimo no se considera como un objeto especial digno de amor.

CUESTION XXVI.

Orden de la caridad.

Tratarémos ahora del orden de la caridad, examinando estas trece tésis: 1.^a Hay algun orden en la caridad?—2.^a Debe el hombre amar á Dios más que al prójimo?—3.^a Más que á sí mismo?—4.^a Más á sí mismo que al prójimo?—5.^a El hombre debe amar más al prójimo que á su propio cuerpo?—6.^a Más á un prójimo que á otro?—7.^a Más al mejor prójimo ó al que le está más unido?—8.^a Más al que le está unido segun la afinidad de la carne ó segun otras relaciones?—9.^a Debe amar por caridad más al hijo que al padre?—10.^a Debe amar más á la madre que al padre?—11.^a Más á la mujer que al padre ó á la madre?—12.^a Más al bienhechor que al beneficiado?—13.^a El orden de la caridad permanece en la patria?

ARTÍCULO I. — Hay orden en la caridad?

1.^o Parece que no hay en la caridad orden alguno: porque la caridad es una virtud; y no se señala orden alguno en las otras virtudes: luego tampoco debe asignarse orden alguno en la caridad.

2.^o Así como el objeto de la fe es la verdad primera, así el objeto de la caridad es la bondad suma. Es así que en la fe no se distingue orden alguno, sino que todo se cree igualmente. Luego tampoco en la caridad debe distinguirse orden alguno.

3.^o La caridad reside en la voluntad; y el ordenar no es propio de la voluntad, sino de la razon: luego no debe atribuirse un orden á la caridad.

Por el contrario, dicese (Cant. 2, 4): *Me introdujo el rey en la cámara del vino, ordenó en mí la caridad.*

Conclusion. *Es necesario que en las cosas, que se aman por caridad, se observe algun orden por su relacion al primer principio de este amor, que es Dios.*

Responderémos, que segun el Filósofo (Metaph. I. 5, t. 16) se dice anterior y posterior segun la relacion á algun principio. Mas el orden incluye en sí algun modo de prioridad y posterioridad. Por consiguiente es preciso que, donde hay

algun principio, haya tambien algun orden. Pero se ha dicho (C. 25, a. 12 y C. 23, a. 1), que el amor de la caridad se dirige á Dios como al principio de la bienaventuranza, en cuya comunicacion se funda la amistad de la caridad. Así pues *es menester que en las cosas, que se aman por caridad, se observe un orden segun la relacion al primer principio de este amor, que es Dios.*

Al argumento 1.^o dirémos, que la caridad tiende al fin último, en concepto de último fin, lo cual no conviene á alguna otra virtud, como se ha dicho (C. 23, a. 7). Pero el fin tiene razon de principio en las cosas apetecibles y en las prácticas, como se deduce de lo dicho (C. 23, a. 7, al 2; y 1.^a-2.^a, C. 1, a. 1, al 1.^o). Por lo tanto la caridad implica sobre todo comparacion al primer principio, y así es que se considera muy especialmente en ella el orden segun la relacion al primer principio.

Al 2.^o que la fe pertenece á la potencia cognoscitiva, cuya operacion tiene lugar segun que las cosas conocidas están en el cognoscente; más la caridad se halla en la potencia afectiva, cuya operacion consiste en que el alma tiende hácia las mismas cosas: y, pues el orden se encuentra más principalmente en las mismas cosas, y de ellas se deriva á nuestro

conocimiento; por lo tanto el órden se apropia más á la caridad que á la fe; aunque tambien en la fe hay algun órden, segun que tiene principalmente á Dios por objeto y secundariamente otras cosas que se refieren á Dios.

Al 3.º que el órden pertenece á la razon como á quien ordena, pero pertenece á la potencia apetitiva como á la facultad ordenada; y de este modo el órden se establece en la caridad.

ARTÍCULO II.—*Debe ser más amado Dios que el prójimo?*

1.º Parece que Dios no debe ser amado más que el prójimo, pues dicese (1 Joan. 4, 20): *Quien no ama á su hermano, á quien ve, ¿cómo puede amar á Dios, á quien no ve?* De lo que parece deducirse que es más amable lo que es más visible; pues la vision es el principio del amor, segun se dice (Ethic. l. 9, c. últ.). Pero Dios es ménos visible que el prójimo. Luego tambien es ménos digno de ser amado por caridad.

2.º La semejanza es causa de amor, segun la Escritura (Eccli. 13, 19): *Todo animal ama á su semejante.* Es así que es mayor la semejanza del hombre con respecto á su prójimo que á Dios. Luego el hombre ama más por caridad al prójimo que á Dios.

3.º Lo que la caridad ama en el prójimo es Dios, como consta por S. Agustín (De doctrina Christ. l. 1, c. 22 y 27). Pero Dios no es mayor en sí mismo que en el prójimo. Luego no debe ser amado más en sí mismo que en el prójimo; y por tanto no debe amarse más á Dios que al prójimo.

Por el contrario: debe amarse más aquello, por lo cual se debe aborrecer las otras cosas. Pero los prójimos deben ser aborrecidos á causa de Dios, es decir, si nos alejan de él, segun aquello (Luc. 14, 26): *Si alguno viene á mí y no aborrece á su padre y madre y mujer é hijos y hermanos y hermanas, no puede ser mi discípulo.* Luego Dios debe ser amado por caridad más que el prójimo.

Conclusion. *Débase amar á Dios primariamente y sobre todo.*

Responderémos, que cualquier amistad se refiere principalmente á aquello, en que principalmente se halla aquel bien, sobre cuya comunicacion se funda, como la amistad política mira más principalmente al principe de la ciudad, del que depende todo el bien comun de ella: por esto se le debe sobre todo por los ciudadanos fidelidad y obediencia. Pero la amistad de la caridad se funda en la comunicacion de la bienaventuranza, que consiste esencialmente en Dios, como en su primer principio, del que se deriva á todos los que son capaces de la bienaventuranza. Por lo tanto *se debe amar á Dios principalmente y sobre todo por caridad*; por que él mismo es amado como causa de la bienaventuranza, mientras que se ama al prójimo, porque es participante con nosotros por él de la bienaventuranza (1).

Al argumento 1.º dirémos, que una cosa es causa de amor de dos modos: 1.º como lo que es motivo del amor; y en este concepto el bien es causa del amor, porque cada cosa se ama, en cuanto tiene razon de bien; 2.º porque es un medio para adquirir el amor; y de este modo la vision es causa de amor, no en verdad de tal manera que por esta razon sea una cosa amable, por ser visible, sino porque por la vision somos conducidos al amor. Luego no es preciso que lo que es más visible sea más amable, sino porque el verlo nos conduce á amarlo. Este es el razonamiento, que hace el Apóstol: porque el prójimo, por sernos más visible, es el primero que se nos ofrece al amor; «pues el espíritu » aprende á amar las cosas desconocidas » por las que le son conocidas», segun dice S. Gregorio (hom. 11 in Evang.). Por consiguiente, si uno no ama al prójimo, puede decirse que no ama á Dios; no porque el prójimo sea más digno de amor, sino porque es el primero que se nos presenta al amor; pero Dios es más digno de amor por su mayor bondad.

Al 2.º que la semejanza, que tenemos

(1) Es cierto que se ha de amar á Dios más que al prójimo, objetiva y apetitivamente, porque debe ser estimado por nosotros mucho más que otra cosa cualquiera. Empero enseñan comunmente los teólogos que no es necesario, para salvar la

caridad, que Dios sea más amado *intensive*; así San Buenaventura, Gabriel, Almanio, como tambien Vitoria, Belarmino, Estio y muchos comentadores de Santo Tomas.

con Dios, es anterior y causa de la semejanza, que tenemos con el prójimo. Pero nos asemejamos al prójimo, porque participamos de Dios de la misma manera que el prójimo participa de él. Por lo tanto bajo la razon de esta semejanza debemos amar á Dios más que al prójimo.

Al 3.º que Dios, considerado segun su sustancia, en cualquier parte que esté, es igual, pues no se disminuye por estar en alguna. Pero el prójimo no tiene igualmente la bondad de Dios, como Dios la tiene; porque Dios la posee esencialmente, miéntras que el prójimo participativamente.

ARTÍCULO III. ¿Debe el hombre amar á Dios por la caridad más que á sí mismo?

1.º Parece que el hombre no debe amar por caridad á Dios más que á sí mismo; pues dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 8) que «la amistad que se tiene á otro proviene de la amistad que uno se tiene á sí mismo». Pero la causa es ántes que el efecto. Luego mayor es la amistad del hombre á sí mismo que á otro cualquiera; y de consiguiente más debe amarse á sí que á Dios.

2.ª Cada cosa es amada, en cuanto es un bien propio. Pero lo que es un motivo de amor se ama más que lo que por este motivo se ama; como se conocen mejor los principios, que son un motivo de conocer. Luego el hombre se ama más á sí mismo que á cualquiera otro bien amado. Luego no ama á Dios más que á sí mismo.

3.º Cuanto alguno ama á Dios, tanto ama gozarle. Pero, cuanto alguno ama gozar de Dios, tanto se ama á sí mismo; porque esto es el sumo bien; que puede alguno querer para sí. Luego el hombre no debe amar por caridad á Dios más que á sí mismo.

Por el contrario, dice San Agustin (De doctr. christ., l. 1, c. 22): «Sí, no debes amarte á tí mismo á causa de tí, sino á causa de él; puesto que allí existe el fin más legítimo de tu amor; ni otro hombre se enfada, si tambien le

amas á causa de Dios». Pero aquello, por lo que se ama á lo demas, es más amado. Luego el hombre debe amar á Dios más que á sí mismo (1).

Conclusion. El hombre debe amar á Dios más que á sí mismo.

Responderémos, que de Dios podemos recibir dos clases de bienes, á saber, bien de naturaleza y bien de gracia. Mas sobre la comunicacion de los bienes naturales, que Dios nos hace, está fundado el amor natural, por el que, no solamente el hombre ama en la integridad de su naturaleza á Dios sobre todas las cosas y más que á sí mismo, sino tambien cualquiera criatura á su manera, por un amor ya intelectual, ya racional, ya animal, ya puramente material, como la piedra y otras cosas que carecen de conocimiento; puesto que cada parte ama naturalmente más al bien comun del todo que al bien propio particular, lo que se manifiesta por la obra, pues cualquiera parte tiene inclinacion principal á la accion comun para utilidad del todo. Esto se ve tambien en las virtudes políticas, segun las que los ciudadanos sacrifican á veces sus intereses y personas por el bien comun. Por consiguiente mucho más se verifica esto en la amistad de la caridad, que se funda sobre la comunicacion de los dones de la gracia. Por esta razon *el hombre debe amar por caridad más á Dios, que es el bien comun á todos, que á sí mismo*; puesto que la bienaventuranza está en Dios como en el principio comun y originario de todos los que pueden participar de ella.

Al argumento 1.º dirémos, que el Filósofo habla de las amistades, que se refieren á otro, en el cual el bien, que es el objeto de la amistad, se encuentra segun algun modo particular; pero no de las amistades, que á otro se tienen, en el cual se encuentra el predicho bien bajo la razon del todo.

Al 2.º que cada parte ama el bien del todo, segun que la es conveniente; pero no en tales términos que se refiera á sí misma el bien del todo, sino que se refleja ella misma al bien del todo (2).

(1) Axioma filosófico, que significa que aquello es más tal cosa, que aquello de que es causa que sea tal cosa: v. gr. aquel es más amigo y más querido, por cuyo amor, causa ó consideracion amamos á otro. V. T. 1.º pág. 146, n. 1.

(2) En la respuesta al 2.º conviene notar que, puesto que ser propio tiene lugar de muchos modos, se ha de amar cualquier bien de alguno del modo que le es propio: y, teniendo lugar de dos modos aquí, que algo es bien de otro, ya porque

Al 3.º que el que uno quiera gozar de Dios pertenece al amor, con que Dios es amado por el amor de concupiscencia. Pero más amamos á Dios por el amor de amistad que por el amor de concupiscencia; puesto que es mayor en sí el bien de Dios que el bien, que podemos participar gozando del mismo. Por consiguiente el hombre ama absolutamente á Dios por caridad más que á sí mismo.

ARTÍCULO IV. — ¿El hombre debe amar por caridad más á sí mismo que al prójimo?

1.º Parece que el hombre no debe amar más por caridad á sí mismo que al prójimo; pues el principal objeto de la caridad es Dios, segun se ha dicho (a. 2, y C. 25, a. 1 y 13). Es así que á veces el prójimo está mas unido á Dios que el hombre mismo lo está: luego debe amar más al tal que á sí mismo.

2.º Evitamos sobre todo el daño de aquel á quien amamos más. Pero el hombre por caridad sufre el daño por el prójimo segun aquello (Prov. 12, 26): *el que por el amigo no hace caso del daño, es justo*. Luego el hombre debe amar más por caridad á otro que á sí mismo.

3.º Dícese (1 Cor., 13, 5) que *la caridad no busca sus provechos*. Es así que amamos principalmente aquello, cuyo bien buscamos sobre todo: luego por caridad se ama uno á sí mismo más que al prójimo.

Por el contrario, dícese (Levit. 19, y Matth. 22, 39): *amarás á tu prójimo como á ti mismo*; por lo que se ve que el amor del hombre para consigo mismo es como un modelo de amor para con otro. Pero el modelo es mejor que lo modelado: luego el hombre debe amarse por caridad más á sí mismo, que al prójimo.

Conclusion. *El hombre se debe amar más á sí mismo segun su naturaleza espiritual que al prójimo.*

es á causa del mismo, ya porque el bien del todo es bien de la parte; no que sea por causa de la parte, sino que esta existe por el todo: y por eso la parte ama el bien del todo como propio, no de manera que refiera el bien del todo á sí misma, sino que por el contrario se refiere á sí misma al bien del todo. Por eso se dice muy bien que Dios segun él mismo es el propio bien de toda criatura, y sobre todo de la intelectual.

(1) De aquí se colige que no es la intencion del Santo Doc-

Respondéremos, que en el hombre hay dos naturalezas, á saber, espiritual y corporal. Pero se dice que el hombre se ama á sí mismo, porque se ama segun su naturaleza espiritual, como se ha dicho (C. 25, a. 7); y segun esto el hombre debe amarse despues de Dios más á sí mismo que á otro cualquiera. Esto es evidente segun la razon misma de amar: porque segun lo dicho (C. 25, a. 1 y 12) Dios es amado como principio del bien, sobre el cual se funda el amor de la caridad; miéntras que el hombre se ama á sí mismo por caridad segun la razon, por la que es partícipe del predicho bien; y el prójimo es amado segun la razon de sociedad en este bien. Siendo pues la asociacion causa del amor segun cierta union en órden á Dios; por consiguiente, así como la unidad es mejor que la union, así tambien que el hombre mismo partícipe del bien divino es una razon más escelente de amor, que el que otro se asocie á él mismo en esta participacion. He aquí porqué *debe el hombre amarse por caridad más á sí mismo que al prójimo*; y la prueba de ello está en que el hombre no debe sufrir mal alguno de pecado, que contrarie á la participacion de la bienaventuranza, para librar al prójimo del pecado (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el amor de la caridad, no solo tiene cantidad por parte del objeto, que es Dios, sino por parte del que ama, que es el hombre mismo, que tiene caridad; como tambien la cantidad de cualquiera accion depende en cierto modo del sujeto mismo. Por lo tanto, aunque el prójimo mejor esté más cerca de Dios; sin embargo, puesto que no está tan cerca del que tiene caridad como lo está él mismo, no se sigue que deba uno amar al prójimo más que á sí mismo.

Al 2.º, que el hombre debe soportar por el amigo detrimentos corporales; y en esto mismo se ama más á sí propio segun la mente espiritual, puesto que esto

tor que el hombre ame más el bien comun creado que á sí mismo segun el bien espiritual; sino que el mismo, entre los bienes espirituales, ocupa el primer lugar de lo que es amable despues de Dios; no pudiendo pecar por causa de esto jamás, ni áun por el bien de toda la comunidad debe perjudicarse el hombre á sí mismo, pecando ya venial ya mortalmente.

pertenece á la perfeccion de la virtud que es el bien del espíritu. Pero en las cosas espirituales no debe sufrir el hombre detrimento pecando, por librar al prójimo del pecado, como se ha dicho.

Al 3.º que, como espresa S. Agustin (Regula, tom. 1), « cuando se dice, *la caridad no busca sus propias ventajas*, » debe entenderse que antepone las cosas » comunes á las propias. Pero el bien comun es siempre más amable á cada uno que el propio; como tambien á la misma parte es más amable el bien del todo que el bien parcial de sí misma, segun se ha dicho (a. 3).

ARTÍCULO V. — El hombre debe amar más al prójimo que á su propio cuerpo?

1.º Parece que el hombre no debe amar más al prójimo que á su propio cuerpo: porque en el prójimo se entiende el cuerpo de nuestro prójimo. Si pues el hombre debe amar al prójimo más que á su propio cuerpo, síguese que debe amar más el cuerpo del prójimo que el suyo propio.

2.º El hombre debe amar más el alma propia que el alma del prójimo, segun se ha dicho (a. 4). Pero el cuerpo propio está más cercano de nuestra alma que el del prójimo. Luego debemos amar más al propio cuerpo que al prójimo.

3.º Cada uno espone lo que ménos ama por lo que ama más. Es así que no todo hombre se ve obligado á espone su propio cuerpo por la salvacion del prójimo; sino que esto pertenece á los perfectos, segun se dice (Joan 15, 13): *ninguno tiene mayor amor que este de espone su vida por sus amigos*. Luego el hombre no está obligado á amar por caridad más al prójimo que á su propio cuerpo.

Por el contrario, dice S. Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 27) que « debemos » amar al prójimo más que á nuestro propio cuerpo ».

Conclusion. *Debemos amar más al*

(1) Los obispos y los que tienen la cura de almas están obligados, aun con peligro de su vida, á socorrer á sus ovejas, si sufren necesidad grave, ya en la persegucion ya en la peste; pero aquellos, que no tienen este cargo por oficio, no están obligados á ello, aunque, si lo hacen, merecen grande alabanza: como los religiosos, que socorren espontáneamente, esponiéndose á toda clase de peligros, á los infestados, para administrarles los sacramentos, consolarlos, etc., á lo cual no están obligados; pero en caso de extrema necesidad espiritual todos están obligados á socorrer á los que la padecen, aun con peligro cierto de muerte, si hay esperanza de poder ayudarles, para que consigan el último fin.

prójimo respecto á la salvacion del alma que á nuestro propio cuerpo.

Responderémos, que se debe amar más por caridad lo que tiene razon más plena de ser amado por caridad, como se ha dicho (a. 2, y C. 25, a. 12). Pero la sociedad en la plena participacion de la bienaventuranza, que es la razon de amar al prójimo, es mejor razon de amor que la participacion de la bienaventuranza por redundancia, que es la razon de amar el propio cuerpo. Por consiguiente debemos amar más al prójimo en cuanto á la salvacion del alma que al propio cuerpo.

Al argumento 1.º dirémos, que segun el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 8) « cada cosa » parece ser lo que en ella hay de más importante ». Por consiguiente, al decirse que el prójimo debe ser amado más que el cuerpo propio, esto se entiende en cuanto al alma, que es su parte principal.

Al 2.º que nuestro cuerpo está más próximo á nuestra alma que el prójimo respecto á la constitucion de su propia naturaleza; pero en cuanto á la participacion de la bienaventuranza nuestra alma está más estrechamente unida á la del prójimo que á nuestro propio cuerpo.

Al 3.º que á cada hombre incumbe el cuidado de su propio cuerpo; mas no todo hombre está encargado de velar por la salud del prójimo, á no ser en caso de necesidad; y por lo tanto no es de necesidad de la caridad que el hombre espone su propio cuerpo por la salvacion del prójimo, á no ser en el caso de verse obligado á mirar por ella; pues ofrecerse voluntariamente á esto pertenece á la perfeccion de la caridad (1).

ARTÍCULO VI. — Debe ser amado un prójimo más que otro?

1.º Parece que un prójimo no debe ser amado más que otro, pues dice S. Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 28): « todos » los hombres deben ser amados igualmente; y, cuando no puedas ser útil á » todos, debes atender á aquellos á quie-

dose á toda clase de peligros, á los infestados, para administrarles los sacramentos, consolarlos, etc., á lo cual no están obligados; pero en caso de extrema necesidad espiritual todos están obligados á socorrer á los que la padecen, aun con peligro cierto de muerte, si hay esperanza de poder ayudarles, para que consigan el último fin.

» nes estás más estrechamente unido en » razon de los lugares, tiempos y otras » circunstancias». Luego no se debe amar más á uno de nuestros prójimos que á otro.

2.º Donde hay una y misma razon de amar á varios, no debe haber desigual amor. Es así que hay una y misma razon de amar á todos los prójimos, cual es Dios, como consta por S. Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 27). Luego debemos amar igualmente á todos los prójimos.

3.º Amar es querer el bien para alguno, como consta (Rhet. l. 4). Pero queremos igual bien para todos los prójimos, á saber, la vida eterna. Luego debemos amarlos á todos igualmente.

Por el contrario: tanto más debe uno ser amado, cuanto más gravemente peca el que obra contra su amor. Pero más gravemente peca el que obra contra el amor de algunos prójimos, que el que obra contra el amor de algunos otros; por lo cual se ordena (Levit. 20, 9) que *el que maldijere á su padre ó madre, muera de muerte*; lo cual no está mandado respecto de aquellos, que maldicen á otros hombres. Luego debemos amar más á unos prójimos que á otros.

Conclusion. *Debemos amar más á un prójimo que á otro, no solo segun el efecto sino tambien segun el afecto, esto es, segun que están más próximos á nosotros ó á Dios.*

Responderémos, que acerca de esto hubo dos opiniones; pues unos dijeron que todos los prójimos deben ser amados igualmente por caridad en cuanto al afecto, pero no en cuanto el efecto exterior; suponiendo que el orden de amor debía entenderse segun los beneficios exteriores, que ántes debemos otorgar á nuestros allegados que á los estraños; mas no segun el afecto interior, que debemos repartir á todos por igual, incluso los enemigos. Esto empero se dice sin razon: porque no está ménos ordenado el afecto de la caridad, que es la inclinacion de la gracia, que el apetito natural, que es la inclinacion de la naturaleza; pues ambas inclinaciones proceden de la divina sabiduría. Mas vemos en las cosas naturales que la inclinacion natural es proporcionada al acto ó al movimiento, que conviene á la naturaleza de cada uno; como la

tierra tiene mayor inclinacion de gravedad que el agua, puesto que la compete estar bajo el agua. Es preciso pues que tambien la inclinacion de la gracia, que es el afecto de la caridad, sea proporcionada á las cosas, que se deben obrar exteriormente; de tal modo que tengamos un afecto más intenso de caridad hácia aquellos, á quienes debemos más beneficios. Así pues debe decirse que *tambien segun el afecto es preciso amar más á uno de los prójimos que á otro*: y la razon es que, siendo Dios el principio del amor, y él mismo el que ama, es necesario que segun la mayor proximidad sea mayor el afecto del amor á uno de estos principios; porque, segun se ha dicho (a. 1), en todas aquellas cosas, en las que se encuentra algun principio, se considera el orden segun la comparacion á aquel principio.

Al argumento 1.º dirémos, que el amor puede ser desigual de dos modos: 1.º, por relacion al bien, que deseamos al amigo; y en este sentido amamos igualmente á todos los hombres por caridad, porque deseamos para todos el mismo bien genéricamente, á saber, la bienaventuranza eterna; 2.º se dice que el amor es mayor á causa de la intensidad del acto del amor; y en este concepto no es menester amar á todos por igual. O bien, puede decirse de otra manera que el amor puede referirse desigualmente á otros de dos modos: 1.º en cuanto son amados unos, y otros no; y esta desigualdad es preciso que se observe en la beneficencia, porque no podemos ser útiles á todos; pero en la benevolencia del amor no debe tener lugar tal desigualdad; 2.º segun que algunos son amados más que otros. San Agustin pues no pretende escluir esta desigualdad, sino la primera, como se ve por lo que dice sobre la beneficencia.

Al 2.º que no todos los prójimos se refieren igualmente á Dios; sino que algunos están más cerca de él por su mayor bondad, los cuales deben ser amados por caridad más que otros, que están ménos próximos á él.

Al 3.º que esa objecion procede de la cantidad de amor por parte del bien, que deseamos á los amigos.

ARTÍCULO VII. Debemos amar más á los mejores que á los que nos están más unidos?

1.º Parece que debemos amar más á los mejores que á los que nos están más unidos: pues parece debe ser amado más lo que por ningun concepto debe ser aborrecido, que lo que debe odiarse por alguna razon; como una cosa es más blanca, por estar ménos mezclada con lo negro. Pero debemos aborrecer á nuestros parientes bajo cierta razon, segun aquello (Luc. 14, 26): *si alguno viene á mí, y no aborrece á su padre, etc.* Es así que los hombres buenos por ninguna razon deben ser odiados: luego parece que los mejores deben ser amados más que los que nos están más unidos.

2.º Por la caridad se asemeja sobre todo el hombre á Dios. Es así que Dios ama más al mejor. Luego el hombre debe amar más por caridad al prójimo mejor que al que le está más unido.

3.º En toda especie de amistad debe ser más amado lo que pertenece más á aquello, sobre que se funda la amistad; porque nosotros amamos más por amistad natural á los que nos están más unidos por naturaleza, por ejemplo, á los padres y á los hijos. Es así que la amistad de la caridad se funda sobre la comunicacion de la bienaventuranza, á la que pertenecen más bien los mejores que los que nos están más unidos: luego debemos amar por caridad más á los mejores que á los que nos están más unidos.

Por el contrario, dicese (1 Tim. 5, 8): *si alguno no tiene cuidado de los suyos y mayormente de los de su casa, ha negado la fe y es peor que un infiel.* Pero el afecto interior de la caridad debe corresponder al afecto exterior. Luego debe tenerse más bien caridad á los más cercanos á nosotros que á los mejores.

Conclusion. *Debemos amar más por caridad á los más unidos á nosotros que á los mejores; salva la justicia de Dios.*

Respondéremos, que es preciso que todo acto sea proporcionado al objeto y al agente. Pero del objeto tiene la especie, y de la virtud del agente el modo de su intensidad; como el movimiento tiene la especie del término al que se refiere, mientras que la intensidad de la

velocidad le viene de la disposicion del móvil y de la virtud del motor. Así pues el amor trae la especie de su objeto, pero la intensidad de parte del mismo que ama. Siendo pues Dios el objeto del amor caritativo, y el hombre el que ama; síguese que la diversidad de amor, que existe segun la caridad, respecto á la especie debe considerarse en los prójimos, á quienes debemos amar por comparacion á Dios, es decir, de modo que queramos por caridad el bien mayor al que está más próximo á Dios: porque, aunque el bien, es decir, la bienaventuranza eterna, que la caridad quiere para todos los hombres, sea una considerada en sí misma; tiene sin embargo diversos grados segun las diferentes participaciones de la bienaventuranza, y pertenece á la caridad el querer observar la justicia de Dios, segun la cual participan los mejores más perfectamente de la bienaventuranza; y esto pertenece á la especie de amor, porque hay diferentes especies de amor segun los diversos bienes, que deseamos para aquellos, á quienes amamos. Mas la intensidad del amor debe considerarse por comparacion al hombre mismo que ama; y segun esto á aquellos, que le están más unidos, los ama con afecto más intenso por relacion á aquel bien, para el cual los ama, que á los mejores por relacion al mayor bien. Tambien hay que observar en eso otra diferencia: pues algunos prójimos están cerca de nosotros segun el origen natural, del que no pueden separarse, porque segun él son lo que son; y la bondad de la virtud, segun la cual algunos se aproximan á Dios, puede acercarse y retirarse, aumentarse y disminuirse, como consta de lo dicho (C. 24, a. 4, 10 y 11); y así puedo por caridad querer que este, que me está más unido, sea mejor que otro, y de esta manera pueda llegar á mayor grado de bienaventuranza. Es el otro modo aquel, por el cual amamos por caridad á los que nos están más unidos, por cuanto los amamos de muchas maneras: pues á aquellos, que no nos están unidos, no les profesamos sino amistad de caridad; al paso que para con aquellos, que nos están unidos, tenemos algunas otras amistades segun el modo de su union á nosotros. Mas, como el bien, sobre que se funda cualquiera otra amistad

honesto, ordenase como á su fin al bien, sobre el que se funda la caridad ; es consiguiente que la caridad impere al acto de cualquiera otra amistad : como el arte, que se refiere al fin, impera al arte, que se refiere á los medios. Así el amor, que tenemos á alguno, porque es consanguíneo ó nos está unido ó porque es concudadano ó por cualquiera otro motivo lícito ordenable al fin de la caridad, puede ser imperado por ella ; y de este modo amamos más á los que nos están más unidos de muchas maneras, tanto por caridad eliciente como por caridad imperante (1).

Al argumento 1.º dirémos, que no nos está mandado aborrecer á nuestros parientes, porque son tales ; sino solamente en tanto que nos impidan servir á Dios ; y en este caso no son parientes sino enemigos, segun aquello (Mich. 7, 6) : *enemigos del hombre son sus domésticos*.

Al 2.º que la caridad hace que el hombre se conforme á Dios proporcionalmente, es decir, que el hombre sea á lo que le es propio, como Dios á lo que es suyo : porque podemos querer ciertas cosas por caridad, por sernos convenientes ; las cuales sin embargo no quiere Dios, puesto que no le conviene quererlas, como se ha espuesto (1.ª-2.ª, C. 19, a. 10), al tratar de la bondad de la voluntad.

Al 3.º que la caridad produce el acto del amor, no solo en razon del objeto amado, sino tambien en razon del sujeto que ama, como se ha dicho. De donde resulta que se ama más al que nos está más unido.

ARTÍCULO VIII. — ¿ Debe ser amado más el que nos está más unido segun el origen carnal ?

1.º Parece que no debe ser más amado aquel que nos está más unido segun el origen carnal ; porque se dice (Prov. 18, 24) : *el hombre amable en el trato será amigo más que un hermano* ; y Valerio Máximo dice (l. 4, c. 7) que « el vínculo » de la amistad es muy fuerte y que por « ninguna razon cede á la potencia de la » sangre ; y es tambien más firme y más

(1) Debo pues socorrerse ántes al pariente que al extraño mejor, en caso de igual necesidad con imposibilidad de atender á uno y otro.

» experimentado, por cuanto aquel se ha » producido por la suerte del nacimiento, » mientras que este es la voluntad misma » la que le ha contraído segun un criterio » personal sólido ». Luego los que nos están unidos por la sangre no deben ser amados más que otros.

2.º San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 7) dice : « No menos os amo á vosotros, que » os engendré en el Evangelio, que si fué- » rais mis hijos ; pues la naturaleza no es » más vehemente para amar que la gra- » cia. Ciertamente debemos amar más á » aquellos, con quienes pensamos estar » eternamente, que á los que deben estar » con nosotros solamente en este mundo ». Luego no debemos amar más á nuestros consanguíneos que á los que nos están unidos de otro modo.

3.º « La prueba del amor es la mani- » festacion de la obra », como dice San Gregorio (hom. 30 in Evang.). Es así que más obras de amor debemos tributar á algunos que áun á nuestros consanguíneos, como más debe obedecerse en el ejército al capitán que al padre. Luego aquellos, que nos están unidos por la sangre, no deben ser más amados.

Por el contrario: se manda especialmente en los preceptos del Decálogo honrar á los padres, segun se ve (Exod. 20). Luego aquellos, que nos están unidos segun el origen de la carne, deben ser amados más especialmente por nosotros.

Conclusion. *Los que nos están más unidos segun el origen de la carne deben ser amados por nosotros con mayor caridad.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 7) los que nos están más estrechamente unidos deben ser amados más por caridad, ya porque se aman más intensamente, ya tambien porque son amados por muchas razones. Pero la intensidad del amor tiene lugar por la union del amado al amante ; por lo cual el amor de diversos objetos debe ser medido segun la diferente razon de union, á saber, de modo que á cada uno se ame más en lo que pertenece á aquella union, segun la que es amado. Ademas debe compararse el amor al amor por comparacion de la union á la union. Así pues debe decirse que la amistad de los consanguíneos se funda en la union del origen natural ; pero

la amistad de los conciudadanos en la comunión civil, y la amistad de los soldados camaradas en la comunicación, que tienen en la guerra; y por lo tanto *en las cosas, que pertenecen á la naturaleza, debemos amar más á los consanguíneos*; pero en las que pertenecen al trato civil, debemos amar más á los conciudadanos, y en las guerras más á nuestros compañeros de armas. Por esto dice también el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 2) que « á cada » uno se debe atribuir las cosas propias » y convenientes, como en efecto parece » suele hacerse: así invitan á las bodas » á los parientes, y realmente parece que » asimismo debe procurarse ante todo á » los padres sustento y honor ». Lo mismo sucede en lo demás. Pero, si comparamos también unión á unión, consta que la unión de origen natural es la primera y más inmóvil, puesto que es según lo que pertenece á la sustancia, mientras que otras uniones son accidentales y pueden desaparecer. Por consiguiente la amistad de los consanguíneos es más estable; pero otras amistades pueden ser mejores según aquello, que es propio de cada una.

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que la amistad de los compañeros se contráe por propia elección; en aquellas cosas, que caen bajo el dominio de esta, por ejemplo, en las cosas que tenemos que hacer, supera este amor al amor de los parientes, en el sentido de que en nuestros asuntos nos entendemos mejor con ellos. Pero la amistad de los parientes es más estable, como que es más natural y prevalece en las cosas, que se refieren á la naturaleza. Por esta razón les estamos más obligados á proveer á sus necesidades.

Al 2.º que San Ambrosio habla del amor en cuanto á los beneficios, que pertenecen á la comunicación de la gracia, es decir, de la instrucción moral; porque en esto más debe el hombre cuidar de los hijos espirituales, á quienes engendró espiritualmente, que de los hijos corporales, á quienes está más obligado á procurarles subsidios corporales.

Al 3.º que el que se obedezca más en la guerra al general del ejército que al padre, no prueba que sea menos amado el padre en absoluto; sino *secundum quid*,

esto es, según el amor concerniente á los asuntos de la guerra.

ARTÍCULO IX.—El hombre debe amar por caridad más al hijo que al padre?

1.º Parece que el hombre debe amar más por caridad al hijo que al padre: porque más debemos amar á aquel, á quien más debemos hacer bien; y, puesto que más debemos hacer bien á los hijos que á los padres, pues dice San Pablo (II Cor. 12, 14): *no deben los hijos atesorar para los padres, sino los padres para los hijos*; síguese que deben ser amados más los hijos que los padres.

2.º La gracia perfecciona la naturaleza. Pero los padres aman naturalmente á sus hijos más que son amados por ellos, como dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 12). Luego debemos amar más á los hijos que á los padres.

3.º Por la caridad se conforma el afecto del hombre á Dios. Es así que Dios ama más á sus hijos que es amado de ellos. Luego también debemos amar más nosotros á los hijos que á los padres.

Por el contrario, dice San Ambrosio (Glos. ord. sup. illud Cant. 2, *Ordinavit in me caritatem*) y es de Orígenes (hom. 3 in Cant.): « primero debe ser amado » Dios, luego los padres, después los hijos y por último los domésticos ».

Conclusion. [1] *Según la razón del objeto debe ser más amado el padre que el hijo; mas* [2] *por parte del que ama el hijo debe ser más amado que el padre.*

Responderémos que, según se ha dicho (a. 4, al 1.º y a. 7), el grado de amor puede apreciarse de dos modos: 1.º por parte del objeto, y según esto lo que tiene mayor razón de bien y lo que es más semejante á Dios debe ser amado más; *y en este concepto el padre debe ser amado más que el hijo*, puesto que amamos al padre por razón de principio, que tiene carácter de un bien más eminente y más semejante á Dios; 2.º se computa el grado del amor por parte del mismo que ama, y de esta manera se ama más lo que está más unido; según esto *el hijo debe ser amado más que el padre*, como dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 12): 1.º porque los padres aman á sus hijos como cosas suyas, mientras que el padre no es

algo del hijo, y por esto la dileccion, segun la que el padre ama al hijo, es más semejante á aquella, por la que uno se ama á sí mismo; 2.º porque los padres saben mejor cuáles son sus hijos, que al contrario; 3.º porque el hijo está más cercano al padre, como parte existente, que el padre al hijo, del que es como principio; y 4.º porque los padres aman por más tiempo, pues el padre comienza inmediatamente á amar al hijo, mientras que el hijo comienza á amar al padre despues de algun tiempo; y el amor, cuanto más duradero es, tanto es más fuerte, segun aquello (Eccli. 9, 14): *no abandones al amigo antiguo, porque el nuevo no será semejante á él.*

Al argumento 1.º dirémos, que al principio se debe la sumision, la reverencia y el honor; pero al efecto corresponde recibir proporcionalmente la influencia del principio y la provision del mismo, y por esto los hijos deben honrar más á los padres y estos proveer sobre todo á las necesidades de sus hijos.

Al 2.º que el padre ama naturalmente más al hijo en razon de la union á sí mismo; pero en razon del bien más eminente el hijo ama naturalmente más al padre.

Al 3.º que, segun dice San Agustin (De doctr. christ. l. 1, c. 32), « Dios » nos ama para nuestro provecho y honra suya ». Por lo tanto, puesto que el padre se compara á nosotros por ser principio nuestro, como tambien Dios; al padre pertenece, propiamente hablando, el ser honrado por los hijos, mientras que pertenece al hijo el que los padres provean á su utilidad. Sin embargo en caso de necesidad el hijo está obligado, por los beneficios que ha recibido, á socorrer muy especialmente á sus padres.

ARTÍCULO X.— Debe el hombre amar más á la madre que al padre?

1.º Parece que el hombre debè amar más á la madre que al padre; pues, como dice el Filósofo (De generat. animalium, l. 1, c. 19; et l. 2, c. 4), « la mujer da el » cuerpo en la generacion ». Es así que el hombre no recibe del padre el alma, sino que es creada por Dios, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 90, a. 2; y C. 118). Luego

el hombre recibe más de la madre que del padre. Por consiguiente debe amar más á la madre que al padre.

2.º Se debe amar más al que más ama. Pero la madre ama más al hijo que el padre, pues dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 7; y l. 8, c. 12) que « las madres son » más amantes de los hijos, porque el preñado de las madres es más laborioso y » saben mejor que son hijos de ellas mismas que los padres ». Luego la madre debe ser amada más que el padre.

3.º Se debe mayor afecto de amor al que trabajó más por nosotros, segun aquello (Rom. ult. 6): *saludad á María, la que trabajó mucho entre vosotros.* Pero más trabaja la madre en la generacion y educacion que el padre, por lo que se dice (Eccli. 7, 29): *No te olvides de los gemidos de tu madre.* Luego el hombre debe amar más á la madre que al padre.

Por el contrario, dice San Jerónimo (Sup. illud. c. 44: *Sabbata mea santificabunt*) que « despues de Dios, padre de » todos, se debe amar más al padre » y luego á la madre.

Conclusion. *El padre debe ser más amado per se loquendo que la madre.*

Responderémos, que en estas comparaciones lo que se dice debe entenderse *per se*, es decir, que, al discutirse si se debe amar más al padre que á la madre, se entiendan ambos considerados respectivamente como padre y madre; porque en todas estas (cuestiones) puede haber tanta distancia de virtud y malicia, que la amistad sea destruida ó disminuida, como dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 7); y por esto, como dice San Ambrosio (Glos. ord. sup. illud. *Ordinavit in me charitatem*; y es de Orig. hom. 3 in Cant.), « debèn ser preferidos buenos » criados á malos hijos ». Pero, *absolutamente hablando, el padre debe ser amado más que la madre*: porque padre y madre son amados como ciertos principios de origen natural; pero el padre tiene una razon más escelente de principio que la madre, puesto que el padre es el principio por modo de agente, y la madre lo es más por modo de paciente y de materia: y por lo tanto *en absoluto debe ser amado más el padre.*

Al argumento 1.º dirémos, que en la

generacion del hombre la madre suministra la materia informe del cuerpo; pero se forma por la virtud formativa, que reside en la semilla del padre: y, aunque tal virtud no pueda crear el alma racional, dispone sin embargo la materia corporal á recibir tal forma.

Al 2.º que esto pertenece á otra razon de amor; pues es distinta la especie de amistad, con que amamos al que nos ama, de aquella, con que amamos al que nos engendra. Pero ahora hablamos de la amistad, que se debe al padre y á la madre, segun la razon de la generacion.

Al 3.º que la superioridad del principio en el padre escede á la superioridad de trabajo de la madre en la generacion; puesto que la razon del bien se considera más en el objeto *per se* del amor, que la razon de lo difícil ó laborioso (1).

ARTÍCULO XI. — ¿El hombre debe amar más á la esposa que al padre y á la madre?

1.º Parece que el hombre debe amar á la esposa más que al padre y madre: porque nadie abandona una cosa sino por otra más amada; y (Gen. 2, 24) se dice que *por la mujer dejará el hombre á su padre y á su madre*. Luego más debe amar á la esposa que al padre y á la madre.

2.º Dice el Apóstol (Eph. 5) que *los maridos deben amar á sus mujeres como á sí mismos*. Es así que el hombre debe amar más á sí mismo que á los padres. Luego tambien debe amar más á su mujer que á los padres.

3.º Donde hay más motivos de amor, allí debe haber mayor amor. Pero en la amistad para con la esposa hay más motivos de amor; pues dice el Filósofo (Eth. l. 8, c. 12) que «en esta amistad parece» existirlo útil, lo deleitable y el fin virtuoso, si los esposos son virtuosos». Luego mayor debe ser el amor á la mujer que á los padres.

Por el contrario, dice San Pablo (Eph. 5): *el marido debe amar á su mujer como á su carne*. Pero el hombre debe

amar ménos á su cuerpo que al prójimo, como se ha dicho (a. 5); y entre los prójimos debemos principalmente amar á nuestros padres. Luego debemos amar más á los padres que á la mujer.

Conclusion. [1] *Segun la razon del bien, que es el objeto del amor, deben ser más amados los padres que las esposas.* [2] *Segun la razon de union deben ser estas más amadas.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 9), el grado de amor puede considerarse ya segun la razon del bien, ya segun la union al amante. Luego *segun la razon del bien, que es el objeto del amor, deben ser amados más los padres que la esposa*, puesto que son amados bajo razon de principio y de cierto bien más eminente; pero *segun la razon de la union debe ser amada más la esposa*, por cuanto esta está unida al varon, siendo como una sola carne, segun estas palabras del Evangelio (Matth. 19, 6): *así que ya no son dos, sino una sola carne*; por cuya razon se ama más intensamente á la mujer, pero debe tributarse mayor respeto á los padres.

Al argumento 1.º dirémos, que no se abandona á causa de la mujer al padre y la madre respecto á todas las cosas; pues en algunas debe asistir el hombre á los padres más que á su mujer: pero respecto á la union carnal y la cohabitacion el hombre, despues de haber dejado á sus padres, se adhiere á su mujer.

Al 2.º que en las palabras del Apóstol no debe entenderse que el hombre debe amar á su mujer igualmente que á sí mismo; sino porque el amor, que uno tiene á sí mismo, es la razon de amor que tiene á la mujer unida á él.

Al 3.º que tambien en la amistad paterna se encuentran muchas razones de amor, y respecto á algo preponderan sobre la razon del amor, que se tiene á la mujer, esto es, segun la razon del bien; aunque aquellas predominen segun la razon de la union.

Al argumento (*Por el contrario*) responderémos, que aquel pasaje no debe entenderse de modo que la palabra *sicut* denote igualdad, sino razon de amor; porque el hombre ama á su mujer principalmente por la razon de la union carnal.

(1) En algunos códices antiguos falta la solucion al 3.º y la que hemos traducido es la que puso Cayetano, y que trae la edicion de Pádua.

ARTÍCULO XII. — *¿Debe el hombre amar más al bienhechor que al beneficiado? (1).*

1.º Parece que el hombre debe amar más á su bienhechor que al beneficiado; pues dice San Agustín (De catech. rudib. c. 4) : «nada nos provoca más á amar que llegar á ser amados los primeros; porque es escesivamente duro el ánimo, que, aunque no quiere tributar amor, rehusa el ser correspondido». Pero los bienhechores se nos adelantan en el beneficio de la caridad. Luego debemos amar mucho más á los bienhechores.

2.º Tanto más debe ser amado alguno, cuanto más gravemente peca el hombre, si desiste de su amor ú obra contra él. Pero peca más gravemente el que no ama á su bienhechor ú obra contra él, que si deja de amar á aquel, á quien hasta entónces hizo bien : luego deben ser amados más los bienhechores que aquellos, á quienes hacemos bien.

3.º Entre todas las cosas, que debemos amar, debe serlo sobre todo Dios, y despues de este el padre, como dice San Jerónimo (sup. illud Ezech., 44) : *Santificarán mis sábados*. Pero estos son principalmente nuestros bienhechores. Luego el bienhechor debe ser amado sobre todo.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 7) que «los bienhechores parece aman más á los beneficiados que al contrario».

Conclusion. [1] *Se ha de amar más al bienhechor segun la razon de bien más escelente; [2] pero segun la razon de union amamos más á los beneficiados.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 9 y 11), algo es más amado de dos modos : 1.º porque tiene *razon del bien más escelente*; 2.º *por razon de la mayor union*. Del primer modo debe ser amado más el bienhechor; puesto que, siendo el principio del bien en el beneficiado, tiene la razon de bien más escelente, como se ha dicho á propósito del padre (a. 9); *mas del segundo modo amamos más á los beneficiados*, como prueba el Filósofo (Ethic., l. 9, c. 7), por cua-

tro razones : 1.ª porque el beneficiado es como cierta obra del bienhechor; por lo cual acostumbra á decirse de alguno, «este es hechura de aquel»; y es natural á cualquiera amar su obra, como vemos que los poetas aman sus poemas, y por esto mismo cada uno ama su ser, su vida y sus bienes; 2.ª porque cada uno ama naturalmente aquello, en lo que mira su bien; y á la verdad el bienhechor tiene cierto bien en el beneficiado, y viceversa; pero el bienhechor mira en el beneficiado su bien honesto, y el beneficiado en el bienhechor su bien útil; mas el bien honesto se considera como más deleitable que el bien útil, ya porque es más duradero, puesto que la utilidad pasa rápidamente y la delectacion del recuerdo no es como la delectacion de la cosa presente; ya tambien porque recordamos con más deleite los bienes honestos que las utilidades, que nos provinieron de otros; 3.ª porque al amante pertenece obrar, puesto que quiere y obra el bien para el amado, y á este pertenece recibir el bien que se le hace; y así es más escelente amar, por cuya razon pertenece al bienhechor el amar más; 4.ª porque es más difícil hacer beneficios que recibirlos; pero amamos más aquellas cosas, que más trabajo nos cuestan, al paso que las que nos son fáciles, las despreciamos en cierto modo.

Al argumento 1.º dirémos, que en el bienhechor está el que sea escitado el beneficiado á amarle. Pero el bienhechor ama al beneficiado, no como escitado por él, sino movido por sí mismo; y lo que existe por sí, es mejor que lo que existe por otro.

Al 2.º que el amor del beneficiado á su bienhechor es más debido; por consiguiente el sentimiento contrario tiene razon de mayor pecado. Pero el amor del bienhechor al beneficiado es más espontáneo, y por consiguiente tiene mayor actividad.

Al 3.º que Dios tambien nos ama más que nosotros le amamos; y los padres aman más á sus hijos que estos á los padres. Sin embargo no es necesario que amemos más á nuestros beneficiados que á todos nuestros bienhechores; porque á los bienhechores, de quienes hemos recibido mayores bienes, á saber, Dios

(1) Esto es, al que recibo el beneficio.

y los padres, los preferimos á aquellos, á quienes dispensamos algunos beneficios menores.

ARTÍCULO XIII. — El orden de la caridad permanece en la patria?

1.º Parece que el orden de la caridad no permanece en la patria; porque dice San Agustín (1. De vera religione. c. 48): «la caridad perfecta consiste en amar mucho los bienes más escelentes, y ménos los de menor importancia». Es así que en el cielo la caridad será perfecta: luego alguno amaré al mejor más que á sí mismo ó que á su pariente.

2.º Amamos más á aquel, á quien queremos mayor bien. Pero el que está en el cielo quiere mayor bien á aquel, que más bondad tiene; pues de lo contrario su voluntad no se conformaría en todo á la voluntad divina, y allí tiene más bien el que es mejor. Luego en la patria cada cual amaré más al mejor; y por lo tanto más á otro que á sí mismo, y más al extraño que al unido.

3.º Dios será en la patria la razon total del amor; pues entónces se cumplirá lo que se dice (I Cor. 15, 28): *para que Dios sea todo en todos*: luego se amaré más al que esté más inmediato á Dios; y así uno amaré más al mejor que á sí mismo, como tambien al extraño que al pariente.

Por el contrario: la naturaleza no se destruye por la gloria, sino que se perfecciona. Pero el orden de la caridad ya indicado (a. 2, 3 y 4) procede de la misma naturaleza, pues todas las cosas se aman naturalmente más á sí mismas que á otras. Luego este mismo orden de caridad permanecerá en la patria.

Conclusion. *El orden de caridad permanece en la patria respecto al amor de Dios.*

Responderémos, que es necesario que el orden de la caridad permanezca en el cielo por relacion al amor de Dios, que debe ser amado sobre todas las cosas; porque esto tendrá lugar absolutamente, cuando el hombre goce perfectamente de él. Pero relativamente al orden de él mismo á los demas parece que se debe hacer una distincion; pues, como se ha dicho (a. 7 y 9.), el grado del amor

puede distinguirse ó segun la diferencia del bien, que uno deséa á otro, ó segun la intensidad del amor. En el primer sentido amaré más á los mejores que á sí mismo, pero ménos á los ménos buenos; porque todo bienaventurado querrá que cada uno poséa lo que se debe al mismo segun la justicia divina por medio de la conformidad perfecta de la voluntad humana á la divina. Tampoco entónces será tiempo de progresar por el mérito á mayor recompensa, como sucede ahora, que el hombre puede desear la virtud y la gloria del que es mejor que él; sino que entónces la voluntad de cada uno se limitará á lo que la justicia divina le hubiera determinado. Al contrario en el segundo sentido se amaré más uno á sí mismo que al prójimo mejor, puesto que la intensidad del acto de amor, proviene de parte del sujeto que ama, como se ha dicho (a. 7 y 9.): y para esto tambien está acordado por Dios el don de la caridad á cada uno; primeramente para que ordene su alma á Dios, lo que pertenece al amor de sí mismo; y secundariamente que quiera el orden de los demas á Dios ó que obre segun su modo. Pero respecto al orden de los prójimos entre sí, absolutamente hablando, cada uno amaré más al mejor segun el amor de caridad: porque toda la vida bienaventurada consiste en la ordenacion de la mente á Dios; por lo cual todo el orden del amor de los bienaventurados se observará por comparacion á Dios, esto es, de modo que cada uno amaré más y considerará más cercano á sí á aquel, que más lo está de Dios; por cuanto entónces cesará la provision, que se necesita en esta vida, por la cual es preciso que cada uno provéa más al que le está ligado por cualquier vínculo que al extraño: por cuya razon en esta vida ama más el hombre por la misma inclinacion de la caridad al pariente, á quien más debe tributar el efecto de la caridad. Sucederá sin embargo en la patria que uno amaré de muchas maneras al que le está unido; porque los bienaventurados no cesarán de ser sensibles á todo motivo de amor honesto. No obstante, á todas estas razones se prefiere incomparablemente la razon del amor, que resulta de la proximidad á Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento debe admitirse por relacion á los unidos á sí; pero por relacion á sí mismo es preciso que uno se ame más á él que á otros, tanto más cuanto más perfecta es la caridad; porque la perfeccion de la caridad eleva al hombre perfectamente á Dios, lo cual pertenece al amor de sí mismo, como se ha dicho.

Al 2.º que aquel razonamiento pro-

cede del orden del amor segun el grado de bien que se quiere para el amado.

Al 3.º que Dios será para cada uno toda la razon del amor, porque él es el bien total del hombre: pues, suponiendo (lo que es imposible que Dios no fuese el bien del hombre, no tendría razon de amar. Por consiguiente en el órden del amor es preciso que despues de Dios el hombre se ame ante todo á sí mismo.

CUESTION XXVII.

Del acto principal de la caridad que es el amor (1).

Acerca del acto de la caridad consideraremos primeramente su acto principal, que es el amor, y despues los demas actos ó efectos consiguientes. Por lo que respecta al primero, resolveremos estos ocho puntos. 1.º Qué es más propio de la caridad, amar ó ser amado?—2.º Amar, segun que es acto de la caridad, es lo mismo que la benevolencia?—3.º Debe amarse á Dios por sí mismo?—4.º Puede ser amado inmediatamente en esta vida?—5.º Puede ser amado totalmente?—6.º Su amor tiene modo?—7.º Qué es mejor? amar al amigo, ó amar al enemigo?—8.º Qué es mejor? amar á Dios, ó al prójimo?

ARTÍCULO I. — *Es más propio de la caridad ser amado que amar?*

Parece que es más propio de la caridad ser amado que amar; porque la caridad es más perfecta en los más perfectos. Es así que los más perfectos deben ser amados más, luego es más propio de la caridad ser amado que amar.

2.º Lo que se encuentra en muchos, parece ser más conveniente á la naturaleza, y por consiguiente mejor. Pero, como dice el Filósofo (Ethic. l. 8. c. 8), «muchos quieren más ser amados que amar, y siempre hay muchos amadores de la adulacion». Luego es mejor ser amado que amar, y por lo tanto esto es más conveniente á la caridad.

3.º «Aquello, por lo que una cosa es tal, es más (Poster. l. 1. 7. 5). Pero los hombres aman, á causa de que son amados; pues dice San Agustin (lib.

De catechizandis rudibus, cap. 4.) que «nada provoca más á amar que la accion del que nos ama primero». Luego la caridad consiste más bien en ser amado que en amar.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 8) que «más bien existe la amistad en amar que en ser amado». Es así que la caridad es cierta amistad: luego la caridad consiste más bien en amar que en ser amado.

Conclusion. *Conviene más bien á la caridad amar, que ser amado.*

Responderémos, que el amar conviene á la caridad considerada en sí misma; porque, siendo la caridad una virtud, segun su propia esencia tiene inclinacion al acto propio. Pero el ser amado no es acto de la caridad del mismo, que es amado; sino que su acto de caridad consiste en amar, y ser amado le compete por la razon comun del bien, es decir, segun que

(1) Los actos ó efectos de la caridad son siete, de los cuales el primero y principal es el amor; de los otros, tres son in-

ternos, á saber, el gozo, la paz y la misericordia; y tres externos, la beneficencia, limosna y correccion fraterna.

otro es movido por el acto de la caridad al bien suyo. Por lo tanto, es evidente que *conviene más bien á la caridad el amar que el ser amado*: porque más conviene á cada cual lo que le conviene *per se* y sustancialmente, que lo que le conviene por otro. Hé aquí dos razones de ello: 1.^a que los amigos son alabados más, porque aman que por ser amados; ántes, si no aman siendo amados, se les vitupera; 2.^a porque las madres, que aman más, más pretenden amar que ser amadas; pues algunas, como dice el Filósofo en el mismo libro (*ibid.*), «dan sus hijos» á la nodriza y les aman en verdad; pero no pretenden ser recompensadas en este amor por ellos, si no es que coincida» (1).

Al argumento 1.^o dirémos, que los mejores son por esto mismo más amables; pero, por ser en ellos más perfecta la caridad, son más amantes, aunque segun la proporcion del objeto amado; porque el mejor no ama lo que es inferior á él ménos que es amable; como el que es ménos bueno no llega á amar al mejor cuanto es amable.

Al 2.^o que, como dice el Filósofo (*ibid.*), «los hombres quieren ser amados, en cuanto quieren ser honrados»; pues, así como se tributa honor á alguno como cierto testimonio de bien en el mismo que es honrado; así tambien en ser alguno amado se manifiesta que hay algun bien en el mismo, puesto que solo el bien es amable. Así pues los hombres buscan ser amados y honrados á causa de otra cosa, á saber, para la manifestacion del bien existente en el amado; pero los que tienen caridad *secundum se* pretenden amar por el amor mismo, puesto que el amor es el bien de la caridad, como tambien todo acto de virtud es el bien de esa virtud. Por consiguiente pertenece más bien á la caridad querer amar que querer ser amado.

Al 3.^o que algunos aman, por ser amados; no porque el ser amados sea el fin, que se proponen al amar; sino porque es

cierto camino, que conduce al hombre á que ame.

ARTÍCULO II.—*¿Amar, segun que es acto de caridad, es lo mismo que la benevolencia?*

1.^o Parece que amar, segun que es acto de caridad, no es otra cosa que la benevolencia, pues dice el Filósofo (*Rhetor. l. 2, c. 4*) que «amar es querer» para alguno el bien»; y esto es benevolencia. Luego el acto de la caridad no es otra cosa que la benevolencia.

2.^o El acto se refiere á la misma potencia que el hábito. Pero el hábito de la caridad existe en la potencia de la voluntad, como se ha dicho (*C. 24, a. 1*). Luego tambien el acto de la caridad es un acto de la voluntad. Mas, como no tiende sino al bien, lo cual es la benevolencia; síguese que el acto de la caridad no es otra cosa que la benevolencia.

3.^o El Filósofo (*Ethic. c. 4*) distingue cinco cosas pertenecientes á la amistad: 1.^a que el hombre quiera el bien para el amigo; 2.^a que conserve la existencia y la vida; 3.^a que viva gustoso con él; 4.^a que tenga los mismos gustos; y 5.^a que comparta con él sus penas y alegrías. Pero las dos primeras cosas pertenecen á la benevolencia. Luego el primer acto de la caridad es la benevolencia.

Por el contrario, dice el Filósofo en el mismo libro (*c. 5*) que «la benevolencia ni es amistad, ni es amor; sino que es principio de amistad». Pero la caridad es amistad, segun se ha dicho (*C. 23, a. 1*). Luego la benevolencia no es lo mismo que el amor, que es acto de la caridad.

Conclusion. [1] *En el amor, segun que es acto de caridad, se incluye la benevolencia; [2] pero la dileccion ó amor añade la union del afecto.*

Responderémos, que se llama benevolencia propiamente hablando el acto de la voluntad, por el cual queremos el bien para otro; pero este acto de la voluntad

(1) El amor reciproco de la correspondencia del amor filial al materno. ¿Cuánto no podría aquí decirse sobre el incalificable abuso, hoy tan en boga, de dar las madres sus hijos sin necesidad alguna á ser lactados por mujeres estrañas, sobre la frivolidad de los pretextos en ese proceder, sobre su indisputable cuanto funestísima influencia en las costumbres

y en la relajacion de los vínculos domésticos y sociales, y en fin sobre su ninguna conformidad con el espíritu cristiano y evangélico? Dice el Sr. Catalina en su excelente libro *La mujer...*: «que no se lamenten tales madres de no verse amadas por sus hijos».

difiere del amor actual, tanto segun que está en el apetito sensitivo, cuanto tambien segun está en el apetito intelectual, que es la voluntad: porque el amor, que está en el apetito sensitivo, es cierta pasion, y toda pasion se dirige con cierta impetuosidad á su objeto propio. Sin embargo la pasion del amor tiene la condicion de que no nace súbitamente, sino por alguna continúa consideracion de la cosa amada; y por esto Aristóteles, (*Ethic.* l. 9, c. 5), al esponer la diferencia entre la benevolencia y el amor, que es una pasion, dice que la benevolencia «no tiene ni propension, ni apetito», esto es, ímpetu alguno de inclinacion; sino que el hombre quiere el bien á uno por solo el juicio de la razon. De la misma manera tambien tal amor proviene de cierto trato continuo; miéntras que la benevolencia nace á veces repentinamente; como nos sucede, al ver luchar á los atletas, de los que querríamos que uno venciese. Pero el amor, que está en el apetito intelectual, tambien difiere de la benevolencia; porque importa cierta union segun el afecto del amante al amado, á saber, en cuanto el amante juzga al amado en cierto modo como uno mismo con él ó perteneciente á sí, y de esta manera se dirige á él. Mas la benevolencia es el simple acto de la voluntad, por el que queremos á uno el bien, aún sin presuponer la antedicha union de afecto al mismo. Así pues *en el amor*, segun que es *acto de caridad*, se incluye cierta benevolencia; pero la dileccion ó el amor añade la union del afecto: y por esto dice el Filósofo (*ibid.*) que «la benevolencia es el principio de la amistad».

Al argumento 1.º diremos, que el Filósofo define allí el amar, sin abarcar toda la razon del mismo, sino algo que pertenece á su razon, en lo cual se manifiesta muy especialmente el acto del amor.

Al 2.º que el amor es el acto de la voluntad, que tiende al bien, pero con cierta union al amado, la cual no se incluye en la benevolencia.

Al 3.º que en tanto aquella enumeracion hecha por Aristóteles pertenece á la amistad, en cuanto proviene del amor, que uno se tiene á sí mismo, como se dice en el mismo lugar; á saber, quiere que se hagan todas estas cosas por un amigo

como por sí mismo, lo cual pertenece á la union del afecto ya dicha,

ARTÍCULO III. — Debe ser amado Dios por caridad á causa de sí mismo?

1.º Parece que Dios no debe ser amado por caridad á causa de sí mismo, sino por otra cosa: porque dice San Gregorio (*Hom. in Evang.* 11): «por las cosas, »que conoce el ánimo, aprende á amar »las que no conoce»; y llama desconocidas las cosas intelegibles y divinas, y conocidas las sensibles. Luego Dios debe ser amado por otra cosa.

2.º El amor sigue al conocimiento; y Dios es conocido por otra cosa, segun estas palabras de San Pablo (*Rom.* 1, 20): *las cosas de Dios invisibles se ven despues de la creacion del mundo, considerándolas por las obras creadas.* Luego tambien es amado por otra cosa, y no á causa de sí mismo.

3.º «La esperanza engendra la caridad» como se dice en la Glosa (*interl. sup illud: Abraham engendró á Isaac*, *Matth.* 1); «el temor tambien introduce la caridad», como dice San Agustin (*super 1 canonicam Joan. trat.* 9). Pero la esperanza aguarda conseguir alguna cosa de Dios; miéntras que el temor rehuye aquello, con que Dios puede castigarnos. Luego parece que se debe amar á Dios por algun bien, que se espera, ó por algun mal temible. Luego no debe ser amado por sí mismo.

Por el contrario, dice San Agustin (*De doctrina christ.* l. 1. c. 4): «gozar es unirse á alguno por causa de él mismo.» Pero «debemos gozar de Dios», como se dice (*ibid.* c. 5). Luego Dios debe ser amado por sí mismo.

Conclusion. [1] *No amamos á Dios por causa de otra cosa, como por causa final, formal ó eficiente; [2] aunque positivamente puede ser amado á causa de otra cosa, por la que somos inducidos á amarle.*

Responderémos, que la palabra *propter* importa concepto de alguna causa. Pero hay cuatro géneros de causas, á saber, final, formal, eficiente y material, á la cual se reduce tambien la disposicion material, que no es una causa en absoluto, sino relativamente: y segun estos

cuatro géneros de causas se dice que se debe amar una cosa por causa de otra. Efectivamente: segun el género de la causa final, como amamos la medicina por la salud; segun el de la causa formal, como amamos al hombre por la virtud, esto es, porque por la virtud el hombre es formalmente bueno y por consiguiente amable; segun la causa eficiente, como amamos á algunos, porque son hijos de tal padre; y segun la disposicion, que se reduce al género de la causa material, decimos que amamos algo por aquello, que nos dispuso á su amor, por ejemplo, por algunos beneficios recibidos, aunque, despues que ya comenzamos á amar, no amemos al amigo por aquellos beneficios, sino por su virtud. Ahora bien: *por los tres primeros modos no amamos á Dios por otra cosa, sino por sí mismo*; pues él no se ordena á otra cosa como á fin, sino que él mismo es el último fin de todas las cosas: tampoco debe á ningun otro ser su bondad, puesto que su sustancia es su bondad, segun la cual son ejemplarmente buenas todas las cosas; y ademas tampoco ningun ser le comunica la bondad, sino que él la comunica á todos. Pero *del cuarto modo puede ser amado por otra cosa*, esto es, *porque hay cosas, que nos disponen á progresar en el amor de Dios*, por ejemplo, los beneficios que nos ha dispensado, ó premios que de él esperamos (1), ó tambien las penas que procuramos evitar.

Al argumento 1.º diremos que «por» las cosas que conoce el espíritu aprende á amar las desconocidas; no porque las conocidas sean una razon de amar las mismas desconocidas por modo de causa formal, final ó eficiente, sino porque por esto se dispone el hombre á amar las desconocidas.

Al 2.º que el conocimiento de Dios se adquiere en verdad por otras cosas; pero,

(1) Pertenece á la fe que es lícito servir á Dios ya amándole, ya practicando otras obras de virtudes, por la recompensa ó por la consideracion de obtener la vida eterna, segun lo ha definido el Concilio Tridentino (*sess. 6, can. 31*): «Si alguno dijere que el hombre justificado peca, cuando obra bien con respecto á remuneracion eterna; sea excomulgado».

(2) Ser amado inmediatamente significa estar inmediato al término, no inmediato al que mueve á amar; y, puesto que Dios *secundum ipsum* está inmediato y es el primer término del amor de caridad, aun en esta vida, porque es el objeto formal de la caridad; tambien en esta vida se ama á Dios inmediatamente, á lo cual se une que mueve al acto de amar. La palabra inmediatamente quiere decir sin medio en que *in quo*, mas

despues que ya se le conoce, no se le conoce por ellas, sino por sí mismo, segun aquello (Joan. 4, 42): *ya no creemos por tu dicho; porque nosotros mismos le hemos oido, y sabemos que este es verdaderamente el Salvador del mundo*.

Al 3.º que la esperanza y el temor nos conducen á la caridad por modo de cierta disposicion, como consta de lo dicho (C. 17, a. 8; y C. 19, a. 4, 7 y 10).

ARTÍCULO IV. — Puede Dios ser amado inmediatamente en esta vida? (2).

1.º Parece que Dios no puede ser amado inmediatamente en esta vida; «porque las cosas desconocidas no pueden ser amadas», como dice San Agustín (De Trinit. l. 10. c. 1 y 2). Es así que no conocemos á Dios inmediatamente en esta vida; puesto que *ahora vemos como por espejo en obscuridad*, segun se dice (1 Cor. 13, 12): luego tampoco le amamos inmediatamente.

2.º El que no puede lo ménos, no puede lo más. Pero amar á Dios es más que conocerle; porque *el que se allega á Dios por el amor, un espíritu es con él*, segun se dice (1 Cor. 6, 17). Es así que el hombre no puede conocer á Dios inmediatamente: luego mucho ménos amarle.

3.º El hombre se separa de Dios por el pecado, segun el Profeta (Is. 59, 2): *vuestras maldades pusieron division entre vosotros y vuestro Dios*. Pero el pecado más reside en la voluntad que en el entendimiento. Luego ménos puede el hombre amar á Dios inmediatamente, que conocerle inmediatamente.

Por el contrario: el conocimiento de Dios, puesto que es mediato, se llama enigmático y desaparece en el cielo, como consta por San Pablo (1 Cor. 13). Mas la caridad de la vida no desaparece, como se dice en el mismo lugar. Luego la ca-

no sin medio bajo el que *sub quo*: pues el primer medio es la semejanza, en la que Dios es amado, y quita la inmediata dileccion de Dios; mas el segundo es cierta perfeccion del alma, que la conforta y la eleva á tanto bien, esto es, á amar á Dios, y no quita la inmediata dileccion. Igualmente puede decirse de este último medio que de la luz de la gloria, *lumen gloriae* (P. 1.º, C. 12, a. 5) para ver á Dios inmediatamente en la patria. Este medio es la gracia de Dios, que, segun enseña el mismo Santo Doctor, se diferencia esencialmente de cualquiera otra virtud, y por lo tanto de la caridad (1.º-2.º, C. 110, a. 3. y P. 3.º, C. 89, a. 1); y se requiere necesariamente para auar á Dios por caridad, lo cual confirma el Concilio de Orange (can. 25).

ridad de la vida se adhiere á Dios inmediatamente.

Conclusion. *Dios es amado inmediatamente por amor de caridad áun en esta vida, aunque en esta vida le conozcamos mediatamente.*

Responderémos que, segun se ha dicho (P. 1.^a, C. 82, a. 2; y C. 84, a. 7), el acto de la facultad cognoscitiva se perfecciona, porque el objeto conocido está en el sujeto que lo conoce; pero el acto de la potencia apetitiva se perfecciona, porque el apetito se inclina á la cosa misma; y por esto es menester que el movimiento de la potencia apetitiva esté en las cosas segun la condicion de las mismas cosas; mas el acto de la facultad cognoscitiva es segun el modo de ser del cognoscente. Ahora bien: el orden de las cosas es tal en sí mismo, que Dios es por sí mismo cognoscible y amable, como que él es esencialmente la misma verdad y bondad, por la que se conocen y se aman las demas cosas; pero respecto á nosotros, puesto que nuestro conocimiento dimana del sentido, ántes nos son cognoscibles las cosas, que están más próximas al sentido, y el último término del conocimiento está en lo que más remoto se halla de él. Segun esto pues dirémos que el amor, que es acto de la potencia apetitiva, tiende aun en el estado de esta vida á Dios primeramente, y de él mismo se deriva á las demas cosas (1); y en este concepto *la caridad amu inmediatamente á Dios*, pero á los demas seres por mediacion de Dios: mas en el conocimiento *es al contrario, puesto que conocemos á Dios por los demas seres, como la causa por el efecto, ó por modo de eminencia ó negacion*, como dice San Dionisio (De div. nom. cap. 1, lect. 2 y 3.)

Al argumento 1.^o dirémos que, aunque la cosas desconocidas no pueden ser amadas, sin embargo no debe ser el mismo el orden del conocimiento y del amor; pues el amor es el término del conocimiento, y por consiguiente, donde el conocimiento cesa, es decir, en la cosa misma que se conoce por otra, allí puede comenzar al punto el amor.

(1) Esto debe entenderse acerca del amor de la caridad: pues Dios es conocido por la fe, ántes que sea objeto de amor por la caridad; por lo cual á esto no contradice el que haya dicho (C. 26, a. 2 al 1.^o) que el prójimo era lo primero, que se

Al 2.^o que, puesto que el amor de Dios es algo mayor que su conocimiento, sobre todo segun el estado de esta vida, por eso presupone el amor: y, como el conocimiento no descansa en las cosas creadas, sino que por ellas tiende á otra, el amor comienza en ella y por esta se deriva á las demas á modo de cierta circulacion; miéntras que el conocimiento, partiendo de las criaturas, se dirige á Dios, y el amor, que comienza en Dios como último fin, se deriva á las criaturas.

Al 3.^o que por la caridad se destruye la separacion de Dios, que es efecto del pecado, mas no por solo el conocimiento; y por consiguiente la caridad es la que, al amar, une el alma á Dios inmediatamente por el vínculo de la union espiritual.

ARTÍCULO V. — Puede ser amado Dios totalmente?

1.^o Parece que Dios no puede ser amado totalmente; pues el amor sigue al conocimiento. Es así que Dios no puede ser conocido totalmente de nosotros, puesto que esto sería comprenderle: luego no puede ser amado totalmente por nosotros.

2.^o El amor es cierta union, como consta por San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 9). Pero el corazon del hombre no puede unirse totalmente á Dios, puesto que *Dios es mayor que nuestro corazon*, como se dice (1 Joan. 3, 20). Luego Dios no puede ser amado totalmente.

3.^o Dios se ama totalmente á sí mismo. Si pues es amado totalmente por otro, ese otro ama á Dios tanto, cuanto se ama él mismo. Pero esto es inconveniente. Luego Dios no puede ser amado totalmente por otra criatura.

Por el contrario, dícese (Deuter. 6, 5): *Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazon.*

Conclusion. [1] *El hombre no puede amar á Dios totalmente, esto es, quanto él es amable; [2] mus puede amarle totalmente, en quanto á amar todas las co-*

nos presentaba para amar: porque allí hablaba ya del amor en comun, ya del amor natural, segun que las cosas visibles se nos presentan ántes que, las invisibles.

sas que á él atañen, y referir á su amor todas las que son del hombre.

Responderémos que, entendiéndose el amor como un medio entre el amante y el amado; cuando se pregunta, si Dios puede ser totalmente amado, puede entenderse de tres modos: 1.º que la manera de totalidad se refiera al objeto amado; y así Dios debe ser amado totalmente, porque el hombre debe amar todo lo que pertenece á Dios; 2.º que la totalidad se refiera al que ama, y de esta manera también debe ser amado Dios totalmente; puesto que *el hombre debe amar á Dios con todo su poder y ordenar al amor de Dios todo lo que tiene*, segun aquello (Deuter. 6, 5): *amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón*; y 3.º por comparacion del que ama á la cosa amada, es decir, de tal suerte que la manera del que ama sea adecuada á la del objeto amado; y esto no puede ser, porque, siendo cada cosa amable en cuanto es buena, Dios, cuya bondad es infinita, debe ser infinitamente amado; *mas ninguna criatura puede amar á Dios infinitamente*; porque toda virtud de la criatura, ya natural ya infusa, es finita.

Por lo dicho es evidente la contestacion á los argumentos; pues los tres primeros proceden segun este tercer sentido, y el último segun el segundo.

ARTÍCULO VI. — Debe haber algun modo en el amor divino?

1.º Parece que debe haber en el amor divino cierto modo (ó medida); porque la razon del bien consiste en el modo, la especie y el orden, como consta por San Agustin (lib. De nat. boni, cap. 3 y 4). Es así que el amor de Dios es lo mejor en el hombre segun San Pablo (Coloss. 3, 14): *sobre todo esto tened caridad*. Luego el amor de Dios debe tener un modo.

2.º Dice San Agustin (lib. De moribus Eccl. c. 8): «dime, te lo ruego, cuál es el modo de amar? porque temo in-flamarme más ó menos que lo que con-viene de celo y de amor de mi Señor». Pero en vano preguntaría por el modo

del amor divino, si no existiese alguno. Luego hay algun modo de amor divino.

3.º Dice San Agustin (Super. Genes. ad litt. l. 4, c. 3): «el modo es el que á cada cosa determina su propia medida»; y la medida de la voluntad humana, como tambien de la accion exterior, es la razon. Luego, así como en el efecto exterior de la caridad es preciso tener una medida prefijada por la razon, segun San Pablo (Rom. 12, 1), *vuestro obsequio razonable*; así tambien el amor interior de Dios debe tener un modo.

Por el contrario, dice San Bernardo (lib. De diligendo Deum, c. 1) que «la causa de amar á Dios es Dios, y que el modo de amarle es amarle sin modo».

Conclusion. *En el amor de Dios no cabe modo como en cosa medida, de manera que sea susceptible de más y ménos; sí solo, cual se halla el modo en la medida, en la que no puede haber exceso, sino que, cuanto más se acerca á la regla, tanto mejor es; y por esto, cuanto más se ama á Dios, tanto mejor es el amor.*

Responderémos que, como consta del pasaje de San Agustin (arg. 3.º), el modo implica cierta determinacion de medida. Pero esta determinacion se encuentra en la medida y en lo medido, aunque diversamente: porque en la medida se encuentra esencialmente, puesto que la medida en sí es determinativa y modificativa de otras cosas; mientras que en las cosas medidas se encuentra relativamente, esto es, segun que alcanzan su medida: y por tanto en la medida no puede considerarse algo inmoderado; mientras que la cosa medida es inmoderada, si no alcanza la medida, ya por defecto, ya por exceso. Mas en todas las cosas apetecibles y prácticas la medida es el fin; puesto que de las que apetecemos y obramos es preciso tomar su propia razon del fin, como dice el Filósofo (Phys. l. 2, t. 89). Así pues el fin tiene en sí mismo su modo; pero los medios reciben su medida de su proporcion con el fin. Por esta razon, segun dice el Filósofo (Polit. l. 1, c. 6), «el apetito del fin en todas las artes no tiene fin ni término» (1); al paso que acerca de lo concerniente al fin hay un

(1) Téngase presente la razon, porque el apetito del fin es infinito, á saber: porque el fin no tiene razon de medido, sino de medida; y en la medida no puede haber exceso ó defecto,

pues de otro modo habria otra medida de la medida, y así se procederia indefinidamente: por tanto es evidente la consecuencia, porque el exceso ó defecto se considera segun alguna

término. En efecto: un médico no impone término alguno á la salud, pero la hace perfecta, cuanto puede; mas impone término á la medicina, pues no da tanta medicina cuanta puede, sino proporcionada á la salud: cuya proporcion en verdad, si escediere á la medicina ó faltase, sería inmoderada. Pero el fin de todas las acciones y afectos humanos es el amor de Dios, por el cual sobre todo alcanzamos el último fin, como se ha dicho (C. 23, a. 6); y por consiguiente *en el amor de Dios no puede considerarse modo como en la cosa medida, de tal suerte que pueda recibir más y ménos, como se encuentra el modo en la medida, en la que no puede haber exceso, sino que cuanto más alcanza su regla, tanto mejor es; y así, cuanto más se ama á Dios, tanto mejor es el amor.*

Al argumento 1.º dirémos, que lo que es *per se* es mejor que lo que existe por otro; y por tanto la bondad de la medida, que tiene modo *per se*, es mejor que la bondad de lo medido, que lo tiene por otro: y de esta manera tambien la caridad, que tiene modo como (1) la medida, aventaja á las demas virtudes, que lo tienen como las cosas medidas.

Al 2.º que, como añade San Agustin (c. 8), «el modo de amar á Dios es que se le ame de todo corazón», esto es, que se le ame, cuanto se le pueda amar; y esto pertenece al modo, que conviene á la medida.

Al 3.º que aquel afecto, cuyo objeto se somete al juicio de la razon, debe medirse por la razon: pero el objeto del amor divino, que es Dios, escede al juicio de la razon; y por tanto no se mide por la razon, sino que la escede. No sucede esto mismo con el acto interior de la caridad y los exteriores; pues el acto interior de la caridad tiene razon de fin, puesto que el último bien del hombre consiste en que el alma se adhiera á Dios, segun se dice (Psal. 72, 28): *mas á mí bueno me es el apegarme á Dios*; al paso que los actos exteriores son como los medios, que se refieren al fin, y por consiguiente deben medirse segun la caridad y segun la razon.

medida, que es escodida ó á la que le falta algo. Y nótese bien este fundamento en las cosas apetecibles y prácticas; pues la medida de todas es el fin, porque segun él se considera la razon de estas cosas, y esta proposicion es aplicable en muchas

ARTÍCULO VII. — *Es más meritorio amar al enemigo que al amigo?*

1.º Parece que es más meritorio amar al enemigo que al amigo; pues dicese (Matth. 5, 46): *Si amáis á los que os aman, ¿qué recompensa tendréis?* Luego el amar al amigo no merece recompensa. Es así que el amar al enemigo merece recompensa, como se declara en el mismo lugar: luego es más meritorio amar á los enemigos que á los amigos.

2.º Tanto más meritoria es una cosa, cuanto mayor es la caridad de que procede. Pero amar al enemigo es propio de los hijos perfectos de Dios, como dice San Agustin (Enchir. cap. 73); miéntras que el amar al amigo es propio aun de la caridad imperfecta. Luego es más meritorio amar al enemigo que al amigo.

3.º Donde hay mayor conato al bien, allí parece haber mayor mérito; puesto que *cada uno recibirá su propio galardón segun su trabajo*, como se dice (1 Cor. 3, 8). Es así que el hombre necesita mayor esfuerzo para amar al enemigo que al amigo, puesto que es más difícil. Luego parece que amar al enemigo es más meritorio que amar al amigo.

Por el contrario: lo que es mejor es más meritorio; y es mejor amar al amigo, puesto que es mejor amar al más digno, y el amigo que ama es mejor que el enemigo que aborrece. Luego amar al amigo es más meritorio que amar al enemigo.

Conclusion. [1] *Por parte del prójimo, á quien se ama, el amor del amigo aventaja al del enemigo*; [2] *por parte de la razon, por que se ama, es superior el amor del enemigo*; [3] *mas el amor de los amigos considerado en sí es más ardiente y mejor que el de los enemigos.*

Responderémos, que la razon de amar al prójimo por caridad es Dios, como se ha dicho (C. 25, a. 1). Por consiguiente, cuando se pregunta, si es mejor ó más meritorio amar al amigo ó al enemigo, pueden compararse estas dos clases de amor de dos modos: 1.º *por parte del prójimo, que es amado*; y 2.º *por parte de la razon, por la que es amado.* Segun el

ocasiones.

(1) Tiene modo al que llega, mas no tiene modo en que se detenga ó deba detenerse; por lo cual San Bernardo (lib. De dilig. Deo) dice: «el modo de amar á Dios es amarle sin modo».

primer concepto *el amor del amigo aventaja al amor del enemigo*; puesto que el amigo es mejor y está más unido, por lo cual es materia más conveniente para el amor; y por esto el acto de amor, que esta materia tiene por objeto, es mejor, y por consecuencia su contrario es peor, pues peor es aborrecer al amigo que al enemigo. 2.º En otro concepto el amor del enemigo aventaja al del amigo por dos razones: 1.ª porque el amor al amigo puede tener otra razón que Dios, en tanto que el amor al enemigo no puede tener otra que solo Dios; 2.ª porque, suponiendo que se ame al uno y al otro por causa de Dios, se manifiesta ser más fuerte el amor de Dios, que extiende el espíritu del hombre á cosas más remotas, á saber, hasta la dilección de los enemigos; como la virtud del fuego se manifiesta ser tanto más potente, cuanto difunde su calor á cosas más apartadas. Así pues tanto se manifiesta ser más fuerte el amor divino, cuanto que por él cumplimos cosas más difíciles; como la virtud del fuego es tanto más fuerte, cuanto puede quemar una materia ménos combustible. Pero, así como el mismo fuego obra más eficazmente en las cosas más próximas que en las más apartadas, así también la caridad ama más fervientemente á los que están unidos que á los que están separados; y en cuanto á esto *el amor de los amigos, considerado en sí mismo, es más ferviente y mejor que el amor de los enemigos*.

Al argumento 1.º dirémos, que la palabra del Señor debe entenderse *per se*: porque el amor de los amigos no tiene recompensa ante Dios, cuando se les ama solamente por ser amigos; y esto parece suceder cuando de tal manera son amados los amigos, que no lo son los enemigos. Sin embargo es meritorio el amor de los amigos, si son amados por Dios, y no solamente porque son amigos.

La respuesta á los demas argumentos es evidente segun lo dicho (in corp. art.); pues los dos argumentos que siguen proceden por parte de la razón de amar, y el último por parte de las cosas que son amadas.

ARTÍCULO VIII. — Es más meritorio amar al prójimo que amar á Dios?

1.º Parece ser más meritorio amar al prójimo que amar á Dios: pues parece ser más meritorio lo que el Apóstol eligió con preferencia, y el Apóstol eligió el amor del prójimo con preferencia al amor de Dios, segun este pasaje (Rom. 9, 3): *deseaba yo mismo ser anatema por Cristo por amor de mis hermanos*. Luego más meritorio es amar al prójimo que amar á Dios.

2.º Ménos meritorio en cierta manera parece ser amar al amigo, como se dicho (a. 7). Pero Dios es el mejor de nuestros amigos, *el que nos amó primero*, segun se dice (1 Joan. 4, 19). Luego el amar á Dios parece ser ménos meritorio.

3.º Lo que es más difícil, parece ser más virtuoso y más meritorio; porque «la virtud tiene por objeto lo difícil y lo bueno», como se dice (Ethic. l. 2, c. 3). Pero es más fácil amar á Dios que al prójimo, ya porque naturalmente todos los seres aman á Dios, ya porque en Dios nada hay que no deba ser amado, lo cual no sucede con el prójimo. Luego es más meritorio amar al prójimo que amar á Dios.

Por el contrario: aquello, por lo que «una cosa es tal, es más»; y el amor del prójimo no es meritorio, sino porque es amado el prójimo á causa de Dios. Luego el amor de Dios es más meritorio que el amor del prójimo.

Conclusion. *El amor de Dios es más meritorio que el del prójimo; mas, si no incluye el del prójimo, entónces el amor de este aventaja al de Dios.*

Responderémos, que esta comparación puede ser de dos maneras: 1.ª de manera que se considere *separadamente* cada uno de estos dos amores, y en este caso *no hay duda que el amor de Dios es más meritorio*; pues se le debe recompensa por sí mismo, puesto quien la última merced es gozar de Dios, á que tiende el movimiento del amor divino; por lo cual al que ama á Dios se le promete también una recompensa (14, 21): *si alguno me ama, será amado de mi Padre..., y me le manifestaré á mi mismo*; 2.ª puede considerarse esta comparación de modo que se tome el amor de Dios, segun que

él solo es amado, mas el amor del prójimo, segun que es amado por causa de Dios; y de esta manera el amor del prójimo encierra el amor de Dios, miéntras que el amor de Dios no encierra el amor del prójimo. Por consiguiente será una comparacion del amor perfecto de Dios, que se estiende tambien al prójimo, al amor de Dios insuficiente é imperfecto; porque *tenemos este mandamiento de Dios: que el que ama á Dios, ame tambien á su hermano* (1 Joan. 4, 21); *y en este sentido es superior el amor del prójimo.*

Al argumento 1.º dirémos, que segun una esplicacion de la Glosa (ord. Lyrani) no deseaba esto el Apóstol, cuando estaba en el estado de gracia, es decir, que fuese separado de Cristo por sus hermanos; sino que lo deseara, quando se hallaba en el estado de infidelidad, por lo que en esto no debe ser imitado. O bien se puede decir con San Crisóstomo (De compun-

ctione l. 1, c. 8) que por esto no se manifiesta que el Apóstol amara más al prójimo que á Dios, sino más á Dios que á sí mismo; pues quería ser privado por algun tiempo de la fruicion divina, lo cual pertenece al amor de sí, para procurar el amor de Dios en el prójimo, lo cual pertenece al amor de Dios.

Al 2.º que el amor del amigo es algunas veces ménos meritorio, puesto que el amigo es amado por sí mismo; y de esta manera se falta á la verdadera razon de la amistad de la caridad, que es Dios. Por consiguiente que Dios sea amado por sí mismo, no disminuye el mérito; sino que constituye la razon total del mérito.

Al 3.º que el bien contribuye más á la naturaleza del mérito y de la virtud, que lo difícil. Por lo cual no es necesario que todo lo que es más difícil sea más meritorio, sino que es preciso que lo que es más difícil sea tambien lo mejor.

CUESTION XXVIII.

Del gozo.

Estudiaremos ahora los efectos consiguientes al acto principal de la caridad; primeramente los efectos interiores y despues los efectos exteriores. Sobre los efectos interiores hay tres cosas, que considerar: 1.^a el gozo; 2.^a la paz; 3.^a la misericordia. Acerca de la 1.^a se ocurren estos cuatro puntos: 1.^o El gozo es efecto de la caridad?—2.^o Este gozo es compatible con la tristeza?—3.^o Puede ser pleno?—4.^o Es una virtud?

ARTÍCULO I. — El gozo es en nosotros efecto de la caridad? (1)

1.^o Parece que el gozo no es efecto de la caridad en nosotros: porque de la ausencia de la cosa amada se sigue más bien la tristeza que el gozo; y Dios, á quien amamos por caridad, está ausente de nosotros, en tanto que vivimos en este mundo; *que mientras estamos en el cuerpo, vivimos ausentes del Señor*, como se dice (II Cor. 5, 6). Luego la caridad causa en nosotros más bien tristeza que gozo.

2.^o Por la caridad sobre todo merecemos la bienaventuranza. Pero entre las cosas, por las que merecemos la bienaventuranza, se cuenta el llanto, que pertenece á la tristeza, segun aquello (Matth. 5, 5): *bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados*. Luego la tristeza es más bien efecto de la caridad que el gozo.

3.^o La caridad es una virtud distinta de la esperanza, como consta de lo dicho (C. 17, a. 6); mas el gozo es producido por la esperanza, segun (Rom. 12): *en la esperanza gozosos*. Luego no es causado por la caridad.

Por el contrario, dicese (Rom. 5, 5): *la caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo*,

que se nos ha dado. Pero el gozo es causado en nosotros por el Espíritu Santo, segun aquello (Rom. 14, 17): *el reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo*. Luego la caridad es causa del gozo.

Conclusion. *El gozo espiritual, que se tiene de Dios, es causado por la caridad*.

Responderemos que, segun se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 25, a. 1, 2 y 3) al tratar de las pasiones, del amor proceden el gozo y la tristeza, pero de un modo contrario: porque el gozo es producido por el amor, ya á causa de la presencia del bien amado, ya tambien porque el objeto que se ama goza de su bien propio y le conserva; y este segundo gozo pertenece sobre todo al amor de benevolencia, por el que se alegra uno del amigo que prospera, aunque esté ausente; mas por el contrario del amor se sigue la tristeza, ya á causa de la ausencia del objeto amado, ya porque al objeto amado, al cual queremos el bien, se le priva de este bien ó se le oprime por algun mal. La caridad empero es el amor de Dios, cuyo bien es inmutable, puesto que él mismo es su bondad; y por esto mismo de ser amado está en el que le ama por su más noble efecto (I Joan. 4, 16): *quien permanece en caridad, en Dios permanece, y Dios en él*. Por consiguiente el gozo espiritual,

(1) El gozo es una especie de la delectacion; porque, como dice Santo Tomás (Cont. gent. l. 1, c. 91), « la delectacion » proviene del bien realmente unido, lo cual no requiere el gozo, sino que sola la quietud de la voluntad basta para la

razon de gozo: por lo tanto la delectacion es solo acerca del bien unido propiamente tomado; mas el gozo acerca del exterior.

que se tiene de Dios, es producido por la caridad (1).

Al argumento 1.º dirémos que, cuando estamos en el cuerpo, se dice que estamos léjos de Dios, comparativamente á su presencia, segun la que para algunos está presente por la vision de la especie: por eso añade el Apóstol en el mismo lugar, *porque andamos por fe, y no por vision*. Pero está presente á los que le aman, áun en esta vida, puesto que habita en ellos por la gracia.

Al 2.º que el llanto, que merece la bienaventuranza, tiene por objeto las cosas que son contrarias á la misma bienaventuranza; y de consiguiente por igual razon tal llanto es producido por la caridad y tal gozo espiritual respecto de Dios, puesto que la misma razon hay para alegrarse de algun bien que para entristecerse de las cosas que le repugnan.

Al 3.º que el gozo espiritual de Dios puede ser de dos maneras: 1.ª segun que nos alegramos del bien divino considerado en sí mismo; y 2.ª segun que nos alegramos del bien divino, en cuanto participamos de él. El primer gozo es mejor, y procede principalmente de la caridad; pero el segundo procede tambien de la esperanza, por la cual esperamos la fruicion del bien divino, aunque tambien la fruicion misma, ya perfecta ya imperfecta, se obtenga segun la medida de la caridad.

ARTÍCULO II. — ¿ El gozo espiritual, que procede de la caridad, admite mezcla de tristeza ?

1.º Parece que el gozo espiritual, que proviene de la caridad, admite mezcla de tristeza: porque congratularse de los bienes del prójimo pertenece á la caridad (1 Cor. 13, 6), *la caridad no se goza de la iniquidad, mas se goza de la verdad;*

(1) La caridad, por ser amor de Dios, produce el gozo segun ambas razones, á saber, de amistad y de concupiscencia, ó sea, acerca del mismo Dios en sí ó de su presencia; puesto que la naturaleza de la cosa amada, esto es, de Dios, tiene el que no pueda gozarse sino del bien divino, porque á este ningun daño puede sobrevenir, sino que es siempre el óptimo é inmutable, y por lo mismo siempre materia de gozo para el amante. Y de la naturaleza de tal amor de Dios, cual significa la caridad, resulta que hace á Dios presente al amado segun un efecto nobilísimo, es decir, la gracia misma, y segun la caridad, que eleva la criatura al consorcio de la deidad, y por esta presencia al amante se causa tambien gran gozo; pero el primero es mayor y más esencial á la caridad, puesto que

y este gozo admite mezcla de tristeza, segun aquello (Rom. 12, 15): *gozáos con los que gozan; llorad con los que lloran*. Luego el gozo espiritual de la caridad sufre mezcla de tristeza.

2.º La penitencia, como dice San Gregorio (hom. 34 in Evang.), consiste « en » llorar los males pasados, y no cometer » otros que deban ser llorados ». Pero la verdadera penitencia no existe sin la caridad. Luego el gozo de la caridad tiene mezcla de tristeza.

3.º Por la caridad sucede que uno deséa estar con Cristo (Philip. 1, 23): *tengo deséa de ser desatado de la carne, y estar con Cristo*. Pero de este deséa se sigue en el hombre cierta tristeza, segun aquello (Psalm. 119, 5) *¡ ay de mí, que mi morada en tierra ajena se ha prolongado !* Luego el gozo de la caridad admite mezcla de tristeza.

Por el contrario: el gozo de la caridad es el gozo, que se tiene de la divina sabiduría; y tal gozo no tiene mezcla de tristeza, segun aquello (Sap. 8): *ni su conversacion tiene amargura*. Luego el gozo de la caridad no sufre mezcla de tristeza.

Conclusion. *El gozo, que procede en nosotros de la divina caridad, no tiene per se mezcla de tristeza; pero puede tenerla per accidens.*

Responderémos, que por la caridad se causa un doble gozo por relacion á Dios, segun lo dicho (a. 1). Uno principal, que es propio de la caridad, á saber, *por el que nos regocijamos del bien divino considerado en sí mismo; y tal gozo de la caridad no sufre mezcla de tristeza*, como tampoco el bien, del que se goza, puede tener mezcla alguna de mal; y por eso dice San Pablo (Philip. 4, 4): *alegraos siempre en el Señor*. El otro gozo de la caridad es aquel, por el cual se regocija uno del bien divino, segun que partici-

se refiere á Dios directamente in se. Aumentase tambien el primer gozo por la materia del segundo, esto es, por tal presencia de Dios en el alma, cuando recae ó se convierte en la santificacion del divino nombre en el reino de Dios, en el cumplimiento de su divina voluntad; pues estas cosas, tanto en sí como en el prójimo, son sobre todo materia del gozo, que llena el deséa del que ama á Dios; así como el bien divino en sí mismo es materia del gozo, que satisface el amor de la complacencia de Dios, por cuanto esto no lo deséa la caridad, sino que lo ama y se complace en ello, mas aquellas las deséa porque pueden ser ó no ser. Por consiguiente la caridad como tal produce el gozo por estos modos.

pamos de él. Pero esta participacion puede ser impedida por algun contrario, y por consiguiente *por esta parte el gozo de la caridad puede tener mezcla de tristeza*, á saber, segun que uno se contrista de aquello, que repugna á la participacion del bien divino ya en nosotros, ya en los prójimos, á quienes amamos como á nosotros mismos.

Al argumento 1.º diremos, que el llanto del prójimo no proviene sino de algun mal. Pero todo mal implica defecto de participacion del sumo bien; y así, en tanto la caridad hace que nos condolamos del prójimo, en cuanto que es impedida en él la participacion del bien divino.

Al 2.º que los pecados establecen una separacion entre nosotros y Dios, segun se dice (Is. 59) ; y por consiguiente esta es la razon de dolernos de nuestros pecados pasados ó tambien de los de otros, porque por ellos nos vemos privados de la participacion del bien divino.

Al 3.º que, aunque en esta mansion de miseria participemos en algun modo del bien divino por conocimiento y amor; sin embargo la miseria de esta vida nos impide la perfecta participacion del bien divino, cual le participaremos en el cielo. Por consiguiente tambien esta tristeza, por la que alguno llora la dilacion de la gloria, pertenece al impedimento de la participacion del bien divino.

ARTÍCULO III. — ¿ El gozo espiritual, que es causado por la caridad, puede completarse en nosotros ?

1.º Parece que el gozo espiritual producido por la caridad no puede consumarse en nosotros : porque, cuanto mayor gozo tenemos de Dios, tanto más pleno es en nosotros este gozo ; pero nunca podemos regocijarnos tanto de él, cuanto es digno de que nos regocijemos ; puesto que su bondad, que es infinita, escede al gozo de la criatura, que es finito. Luego el gozo acerca de Dios jamas puede realizarse en nosotros.

2.º Lo que es completo, no puede ser mayor. Es así que tambien el gozo de los bienaventurados puede ser mayor, puesto que el de uno es mayor que el de

otro : luego el gozo acerca de Dios no puede ser completo en la criatura.

3.º La comprension no parece ser otra cosa que la plenitud del conocimiento. Pero, así como la facultad cognoscitiva de la criatura es finita, así tambien su potencia apetitiva. Luego, no pudiendo Dios ser comprendido por criatura alguna, parece que no puede ser completo el gozo de criatura alguna sobre Dios.

Por el contrario, el Señor dice á sus discípulos (Joan. 15, 11) : *para que mi gozo esté en vosotros y vuestro gozo sea cumplido.*

Conclusion. *El gozo espiritual, que es causado en nosotros por la caridad, no puede ser completo en esta vida ; mas en la patria se realizará, de modo que en él descansase todo nuestro deséo.*

Responderémos, que la plenitud del gozo puede entenderse de dos modos : 1.º por parte de la cosa, de que uno se alegra, á saber, de modo que se regocije de ella tanto como es digna de gozarse ; y de este modo solo el gozo de Dios es pleno por sí mismo, puesto que el gozo de Dios es infinito, y esto es condigno á la infinita bondad de Dios, miétras que el gozo de toda criatura es necesariamente finito ; 2.º por parte del que se alegra. Pero el gozo se compara al deséo como el reposo al movimiento, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 25, a. 1 y 2) al tratar de las pasiones : mas el reposo es completo, cuando nada queda del movimiento ; por lo cual, cuando nada queda que desear, entónces es completo el gozo. Pero, miétras permanezcamos en este mundo no cesa en nosotros el movimiento del deséo, puesto que aún nos queda el aproximarnos más á Dios por la gracia, como consta de lo dicho (C. 24, a. 4 y 7). Mas, cuando hayamos llegado ya á la perfecta bienaventuranza, *nada nos quedará que desear ; puesto que entonces será plena la fruicion de Dios, en la que obtendremos todos los demas bienes, que hubiéremos ambicionado*, segun aquello (Psalmo 102, 5) : *él llena de bienes tu deséo.* Por consiguiente descansará el deséo, no solo aquel, por el cual deseamos á Dios, sino que tambien existirá el descanso de todos los deséos : por lo cual el gozo de los bienaventurados es perfectamente completo, y aun superabundante, puesto que

obtendrán más que lo que hubiesen podido desear. *Ni en corazon de hombre subió lo que preparó Dios para aquellos que le aman, segun San Pablo (1 Cor. 2, 9); y esto es lo que se dice (Luc. 6, 38): buena medida y colmada daran en vuestro seno. Pero, como ninguna criatura es capaz de un gozo condigno de Dios; síguese que este gozo completamente pleno no es alcanzado por el hombre, sino más bien el hombre entra en el, segun aquello (Matth. 25, 21): entra en el gozo de tu Señor.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento procede de la plenitud del gozo por parte de la cosa, de que uno se alegra.

Al 2.º que, cuando se hubiere llegado á la bienaventuranza, cada uno tocará el término á él prefijado por la predestinacion divina, y no quedará algo más allá, á donde dirigirse, aunque en aquella terminacion llegue uno á mayor proximidad de Dios y otro á menor. Por consiguiente el gozo de cada uno será pleno por parte del que goza, puesto que el deséo de cada uno descansará plenamente; será empero el gozo de uno mayor que el de otro por participacion más plena de la bienaventuranza divina.

Al 3.º, que la comprension importa la plenitud del conocimiento por parte de la cosa conocida, esto es, de modo que se conozca la cosa tanto cuanto puede conocerse. Tiene sin embargo tambien el conocimiento alguna plenitud por parte del que conoce, como se ha dicho acerca del gozo (in corp.). Por esto dice el Apóstol (Colos. 1, 9): *que seáis llenos del conocimiento de su voluntad en toda sabiduría é inteligencia espirítual.*

ARTÍCULO IV. — El gozo es virtud?

1.º Parece que el gozo es virtud: porque el vicio es contrario á la virtud; pero la tristeza se considera como vicio: luego tambien el gozo debe considerarse como virtud.

2.º Así como el amor y la esperanza son ciertas pasiones, cuyo objeto es el bien, igualmente el gozo. Es así que el amor y la esperanza figuran entre las virtudes: luego tambien el gozo debe considerarse como virtud.

3.º Los preceptos de la ley se dan sobre los actos de las virtudes; pero se nos manda que nos gocemos en Dios, segun aquello (Philip. 4, 4): *alegráos siempre en el Señor*: luego el gozo es una virtud.

Por el contrario: ni se cuenta entre las virtudes teologales, ni entre las morales, ni entre las intelectuales, como consta de lo dicho (1.ª-2.ª C. 57, 60, y 62).

Conclusion. *El gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino que es cierto acto ó efecto de la caridad.*

Responderémos que la virtud, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 55, a. 2 y 4), es cierto hábito operativo, y por esto segun su propia naturaleza tiene inclinacion á algun acto; pero sucede que de un mismo hábito provienen muchos actos ordenados segun la misma razon, de los que uno se sigue al otro: y, puesto que los actos posteriores no proceden del hábito de la virtud sino por medio del acto primero, síguese que la virtud no se define ni se denomina sino por el acto primero, aunque de ella se deriven tambien otros actos. Pero es evidente, por lo que se ha dicho acerca de las pasiones (1.ª-2.ª C. 25, a. 2 y 4), que el amor es la primera afeccion de la potencia apetitiva, de la que se siguen el deséo y el gozo; y por lo tanto el hábito mismo de la virtud es el que inclina á amar y desear el bien amado y á alegrarse de él: mas, siendo el amor entre estos actos el primero, síguese que la virtud no se denomina por el gozo ni por el deséo, sino por el amor; y se llama caridad. Así pues *el gozo no es una virtud distinta de la caridad, sino cierto acto ó efecto de la caridad*; y por esto se cuenta entre los frutos, como consta (Galat. 5).

Al argumento 1.º dirémos, que la tristeza, que es vicio, es causada por el desordenado amor de sí; lo cual no es algun vicio especial, sino cierta raíz general de los vicios, segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 77, a. 4): por lo que ha sido preciso que ciertas tristezas particulares se consideren como vicios especiales; puesto que no se derivan de algun vicio especial, sino del general. Pero el amor de Dios se estima como virtud especial, que es la caridad, á la cual se reduce el gozo, segun

se ha dicho (in corp. y a. 5), como su acto propio (1).

Al 2.º que la esperanza resulta del amor, así como también el gozo; pero la esperanza añade por parte del objeto cierta razón especial, á saber, lo difícil (*arduum*) y posible (*possibile*) de obtener: por esto la esperanza se considera como

virtud particular. Pero el gozo por parte del objeto no añade sobre el amor ninguna razón especial, que pueda causar virtud especial.

Al 3.º que en tanto se da precepto de ley sobre el gozo, en cuanto es acto de caridad (2), aunque no sea su primer acto.

CUESTION XXIX.

De la paz.

Tratarémos de la paz, acerca de la que se ocurren cuatro puntos: 1.º La paz es lo mismo que la concordia?—2.º Todos los seres deséan la paz?—3.º La paz es efecto de la caridad?—4.º La paz es virtud?

ARTÍCULO I. — La paz es lo mismo que la concordia?

1.º Parece que la paz es lo mismo que la concordia; pues dice S. Agustín (De civit. Dei, lib. 19, c. 13): «la paz de los hombres es la concordia ordenada». Es así que ahora no tratamos sino de la paz de los hombres: luego la paz es lo mismo que la concordia.

2.º La concordia es cierta union de voluntades. Pero la razón de la paz consiste en esta union; porque dice S. Dionisio (De div. nom. c. 11) que «la paz es unitiva de todos los seres y operativa de sus acuerdos». Luego la paz es lo mismo que la concordia.

3.º Las cosas, que tienen el mismo contrario, son idénticas. Pero la concordia y la paz tienen el mismo contrario, que es la disension, por lo cual se dice (1 Cor. 14, 33): *Dios no es Dios de di-*

sension, sino de paz. Luego la paz es lo mismo que la concordia.

Por el contrario: puede existir concordia de algunos impíos sobre lo malo. Pero *no hay paz para los impíos*, como se dice (Is. 48, 22). Luego la paz no es lo mismo que la concordia.

Conclusion. *La concordia implica la union de los apetitos de diversos apetentes, mas la paz implica también sobre esta union la de los apetitos de cada uno de los apetentes.*

Responderémos, que la paz comprende la concordia y la añade algo. Por consiguiente, donde hay paz, allí hay concordia: pero no, do quiera hay concordia, hay paz, si el nombre de paz se toma en su sentido propio; porque la concordia propiamente dicha se refiere á otro, esto es, en cuanto las voluntades de diferentes corazones convienen á la vez en un solo consentimiento. Sucede empero que el

(1) En la respuesta al 1.º conviene advertir que de dos modos podría impedirse que la tristeza no fuese algún vicio especial: 1.º si se admitiera algún vicio especial acerca del amor, del que sigue aquella tristeza; y este impedimento se quita en la respuesta por el amor de sí, del que se siguen ciertos especiales vicios de tristeza, que no es un vicio especial, sino general y raíz de vicios; 2.º si se admitiera algún vicio especial acerca del odio del bien, que tiene la misma razón con lo deleitable, al que se opone aquella tristeza, que es vicio especial; porque entónces aquel vicio acerca del odio se refe-

ría á la tristeza, como la virtud de la caridad al gozo. Sigue pues la tristeza al ódio como el gozo á la caridad. Y, aunque en la respuesta no se explique este impedimento, queda ya sin embargo en el anterior impedimento, porque los impedimentos tienen igual razón, esto es, si existiera vicio especial acerca del primer acto, que tuviera igual razón; no se consideraría entónces la tristeza como vicio especial.

(2) Esto es, el precepto acerca del gozo es el mismo que se da acerca de la caridad, de la que se sigue el gozo.

corazon de un hombre se dirige á distintas cosas, y esto de dos modos : 1.º segun las diversas potencias apetitivas; como el apetitivo sensitivo tiende la mayor parte de las veces á lo contrario del apetito racional, segun aquello (Galat. 5, 17): *la carne codicia contra el espíritu*; 2.º en cuanto una misma potencia apetitiva tiende á diversos objetos apetecibles, que no puede conseguir á la vez (1). Por consiguiente es necesario que haya repugnancia entre los movimientos del apetito. Pero la union de estos movimientos es de esencia de la paz; porque el hombre no tiene el corazon en paz, mientras no tiene lo que quiere; y, si tiene algo que quiere, sin embargo le queda aún que querer lo que no puede poseer al mismo tiempo. Esta union empero no es de la esencia de la concordia: por lo cual la concordia *implica la union de los apetitos de los diversos individuos que apetecen*, al paso que *la paz implica sobre esta union tambien la de los apetitos de cada uno de los apetentes*.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin habla allí de la paz, que existe entre un hombre y otro; y dice que esta paz es concordia, no una concordia cualquiera, sino ordenada, esto es, que un hombre concuerda con otro, segun lo que conviene á ambos. Porque, si el hombre concuerda con otro, no por voluntad espontánea, sino como obligado por el temor de algun mal que le amenaza, tal concordia no es verdaderamente paz, puesto que no se guarda el orden, que pone de acuerdo á ambos, sino que es perturbada por alguno que infunde el temor. Y por esto dice al principio que «la paz es la tranquilidad del orden»; cuya tranquilidad ciertamente consiste en que todos los movimientos apetitivos se hallen en reposo en el mismo individuo.

Al 2.º que, aunque el hombre consienta á la vez con otro en una misma cosa, sin embargo su consentimiento no está completamente unido á él, á no ser que todos

sus movimientos apetitivos estén tambien entre sí de acuerdo.

Al 3.º que á la paz se oponen dos clases de disension, á saber, la disension del hombre consigo mismo y la disension del hombre con otro; pero á la concordia se opone esta sola segunda disension.

ARTÍCULO II.— Todos los seres apetecen la paz?

1.º Parece que no todos los seres apetecen la paz: pues la paz segun San Dionisio (De div. nom. c. 11) es «unitiva del consentimiento»; y en los seres, que carecen de conocimiento, no puede unirse el consentimiento. Luego estos no pueden apetecer la paz.

2.º El apetito no es llevado simultáneamente á cosas contrarias. Pero hay muchos que apetecen guerras y disensiones. Luego no todos apetecen la paz.

3.º Solo el bien es apetecible. Pero hay una paz, que parece ser mala; de lo contrario no diría el Señor (Matth. 10. 34.): *no vine á meter paz*. Luego no todos los seres apetecen la paz.

4.º Aquello, que todos apetecen, parece ser el sumo bien, que es el último fin. Pero la paz no es tal, puesto que tambien se tiene en el estado de la vida; de otra suerte en vano mandaría el Señor (Marc. 9. 49.): *tened paz entre vosotros*. Luego no todos los seres apetecen la paz.

Por el contrario, San Agustin dice (De civit. Dei, l. 19. c. 12 y 14) que «todos los seres apetecen la paz»; y lo mismo tambien dice San Dionisio (De div. nom. c. 11, lect. 2 y 3).

Conclusion. *Necesariamente todo apetente apetece la paz.*

Responderémos que, por lo mismo que el hombre deséa alguna cosa, síguese que el mismo deséa la consecucion de lo que apetee, y en consecuencia la separacion de aquellas, que pueden impedir la mencionada consecucion. Pero la consecucion del bien deseado puede ser impedida por el apetito contrario ya de sí

(1) La impotencia para conseguir á la vez diversas cosas apetecibles puede entenderse de dos modos: 1.º por parte de las cosas apetecibles, á saber, porque implica contradiccion que se tengan á la vez, como el que existen el hoy y el mañana al mismo tiempo; 2.º por parte de algun impedimento ó defecto; porque, si bien no repugna que se tengan á la vez, uno sin

embargo no puede tenerlas á la vez, como si deséa la salud, hermosura, riquezas y otras cosas semejantes, que no tiene, etcétera. El llanto se ha de entender de este segundo modo; la paz consiste en la union de las cosas apetecibles posibles en absoluto, para cuya consecucion es deficiente el apetito.

mismo ya de otro; y ambos son destruidos por la paz, como se ha dicho (a. 1). Por lo tanto *es necesario que todo el que apetece apetezca la paz*, esto es, en cuanto todo apetente deséa llegar tranquilamente y sin impedimento á aquello que apetece, en lo cual consiste la razon de la paz, á la que llama San Agustin (De civit. l. 19, c. 13) tranquilidad de órden.

Al argumento 1.º dirémos, que la paz implica union, no solamente del apetito intelectual ó racional ó animal, á los que puede pertenecer el consentimiento, sino tambien del apetito natural; y por eso dice San Dionisio que «la paz es operativa del consentimiento y de la connaturalidad»; de tal suerte que en el consentimiento se incluya la union de los apetitos procedentes del conocimiento, y en la connaturalidad la de los apetitos naturales.

Al 2.º que áun los que buscan guerras y disensiones, no deséan sino la paz, que no juzgan tener: porque, como se ha dicho, no hay paz, si uno concuerda con otro contra lo que él mismo quisiera más. Hé aquí porqué los hombres tratan de romper por la guerra esta concordia, como negativa de la paz, para llegar á esta, en la que nada repugne á la voluntad de ellos; por cuya razon todos los beligerantes buscan por la guerra llegar á alguna paz más perfecta que la que tenían ántes.

Al 3.º que la paz consiste en el reposo y union del apetito. Mas, así como el apetito puede ser ó del bien absoluto ó del bien aparente, así tambien la paz puede ser verdadera ó aparente. Ciertamente la paz verdadera no puede tener otro objeto que el apetito del verdadero bien; porque todo lo malo, aunque aparezca bueno bajo un punto de vista y por consiguiénte en algun tanto calme el apetito, tiene sin embargo muchos defectos, por los cuales el apetito permanece inquieto y perturbado. Así es que la paz verdadera no puede existir sino en los buenos y acerca de cosas buenas. Pero la paz que tiene por objeto el mal es paz aparente y no verdadera; por lo tanto dicese (Sap. 14, 22): *viviendo en grande guerra de ignorancia, llaman paz á tantos y tan grandes males*.

Al 4.º que, no teniendo la paz verdadera otro objeto que el bien, así como se

tiene el verdadero bien de dos maneras, á saber, perfecta é imperfectamente, así la paz verdadera es de dos modos: 1.º perfecta, que consiste en la fruicion perfecta del sumo bien, por el cual son unidos todos los apetitos tranquilamente en uno solo; y este es el último fin de la criatura racional, segun aquello (Psal. 147, 14), *el que puso por tus términos la paz*; 2.º otra es la paz imperfecta, que se tiene en este mundo; porque, aunque el movimiento principal del alma descansa en Dios, sin embargo hay interior y esteriormente algunas cosas repugnantes, que turban esta paz.

ARTÍCULO III.—La paz es efecto propio de la caridad?

1.º Parece que la paz no es efecto propio de la caridad; porque no se poséa la caridad sin la gracia santificante. Es así que la paz es tenida por algunos, que no tienen la gracia santificante; como sucede con los gentiles, que alguna vez tienen paz. Luego la paz no es efecto de la caridad.

2.º No es efecto de la caridad aquello, cuyo contrario puede existir con la caridad. Pero la disension, que es contraria á la paz, puede existir con la caridad; pues vemos que hasta los sagrados doctores, como San Jerónimo y San Agustin, disintieron en algunas opiniones (epist. 28, 40, 71, ú 8, 9, 11, inter op. August.); y tambien se lee que San Pablo y San Bernabé disintieron (Act. 15). Luego parece que la paz no es efecto de la caridad.

3.º Lo mismo no es efecto propio de diversas causas; y la paz es efecto de la justicia (Is. 32. 17): *y obra de la justicia será la paz*.

Por el contrario, dicese (Ps. 118, 165): *mucha paz para los que aman tu ley*.

Conclusion. *La paz es efecto propio de la caridad, segun que el amor se estiende á Dios y al prójimo.*

Responderémos, que hay dos clases de union, que son de esencia de la paz, segun lo dicho (a. 1): una segun la ordenacion de nuestros propios apetitos á un solo y mismo objeto y la otra segun la union de nuestro propio apetito con el apetito de

otro; y *ambas uniones las produce la caridad*. Produce la primera, segun que es amado Dios de todo corazon, esto es, de manera que atribuyamos á él todas las cosas; y así todos nuestros apetitos son dirigidos á un solo y mismo objeto. Produce la segunda, segun que amamos al prójimo como á nosotros mismos; de lo cual proviene que el hombre quiere cumplir la voluntad del prójimo como la suya, y por esto entre las cosas dignas de la amistad figura «la identidad de eleccion», como consta (Ethic. l. 9, c. 4.); y Tulio dice (De amicitia) que «pertenece á los amigos querer y no querer la misma cosa».

Al argumento 1.º dirémos, que ninguno se ve privado de la gracia santificante sino á causa del pecado, del que resulta que el hombre está separado de su debido fin, constituyéndolo en algun fin indebido; y segun esto su apetito no se adhiere al verdadero bien final, sino al aparente. Por esto sin la gracia santificante no puede existir la verdadera paz, sino solo la aparente.

Al 2.º que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 6), no pertenece á la amistad la concordia en las opiniones, sino la concordia en los bienes que contribuyen á la vida, y sobre todo en los más importantes; porque el disentir en pequeñeces casi no parece ser disentimiento; y por esto nada impide que algunos, que tienen caridad, disientan en opiniones; ni tampoco repugna esto á la paz, puesto que las opiniones pertenecen al entendimiento, el cual precede al apetito, que es unido por la paz. De la misma manera tambien, existiendo la concordia en los bienes principales, la disension en cosas pequeñas no es contra la caridad: porque tal disension procede de la diversidad de opiniones; puesto que uno cree que aquello, sobre que hay disension, pertenece á aquel bien en que convienen, y el otro cree que no le pertenece. Segun esto tal disension de pequeñeces y de opiniones repugna en verdad á la paz perfecta, en la que se conocerá plenamente la verdad y será satisfecho todo apetito; mas no re-

pugna á la paz imperfecta, cual se tiene en esta vida.

Al 3.º que la paz es obra de la justicia indirectamente, esto es, en cuanto remueve lo que estorba; pero obra de caridad directamente, puesto que segun su propia razon la caridad causa la paz: pues el amor es fuerza unitiva, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 2, lect. 9); mas la paz es la union de las inclinaciones apetitivas (1).

ARTÍCULO IV. — La paz es virtud?

1.º Parece que la paz es virtud; porque los preceptos no se dan sino sobre los actos de las virtudes. Es así que se dan preceptos sobre tener paz, como consta (Marc. 9, 49): *tened paz entre vosotros*. Luego la paz es virtud.

2.º No merecemos sino por los actos de las virtudes. Pero hacer la paz es meritorio, segun aquello (Matth. 5, 9): *bienaventurados los pacíficos, porque ellos serán llamados hijos de Dios*. Luego la paz es virtud.

3.º Los vicios se oponen á las virtudes. Es así que las disensiones, que se oponen á la paz, se enumeran entre los vicios, como consta (Galat. 5): luego la paz es virtud.

Por el contrario: la virtud no es el fin último, sino el camino para el mismo. Es así que la paz es en cierto modo el fin último, como dice San Agustin (De civ. Dei, l. 19, c. 11). Luego la paz no es virtud.

Conclusion. *No hay otra virtud, cuyo acto propio sea la paz, sino la caridad.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 28, a. 4), correlacionándose todos los actos unos con otros, al proceder del agente segun la misma razon; todos ellos proceden de una sola virtud, y no tienen cada uno de ellos virtudes singulares, de que procedan, como se ve en las cosas corporales. Pero no, porque el fuego calentando liquida y enrarece, hay por eso en él una virtud liquefactiva y otra rarefactiva; sino que obra todos estos actos por su sola virtud calefactiva. Luego,

(1) De aquí, como advierte Silvio, parece más cierto que la paz no es acto alguno efecto por la caridad, sino la conformidad y proporcion de los apetitos. La paz en el alma es lo

mismo que la salud en el cuerpo; mas esto no es una cualidad distinta de todos los humores, sino la misma medida y concordia de los humores.

siendo producida la paz por la caridad segun la misma razon de amor de Dios y del prójimo, como se ha demostrado (a. 3); *no hay otra virtud, cuyo acto propio sea la paz, sino la caridad*, segun se ha dicho tambien del gozo (C. 28, a. 4) (1).

Al argumento 1.º dirémos, que se da un precepto sobre tener paz (2), porque es acto de la caridad; y por esto tambien es un acto meritorio, que por lo mismo se enumera entre las bienaventuranzas, que son los actos de la virtud perfecta, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 69,

a. 1 y 3). Tambien figura entre los frutos, en cuanto es cierto bien final, que tiene una dulzura espiritual.

De esto se deduce la contestacion al 2.º

Al 3.º que á una virtud se oponen muchos vicios segun sus diversos actos; y segun esto á la caridad no solamente se opone el odio por razon del acto de amor, sino tambien el disgusto ó la envidia por razon del gozo y la disension por la de la paz.

CUESTION XXX.

De la misericordia.

Tratarémos ahora de la misericordia en los cuatro artículos siguientes: 1.º El mal es causa de la misericordia por parte de aquel, de quien nos compadecemos? — 2.º De quíenes es propio compadecerse? — 3.º La misericordia es una virtud? — 4.º Es la mayor de las virtudes?

ARTÍCULO I. — El mal es propiamente el motivo de la misericordia?

1.º Parece que el mal no es propiamente motivo á la misericordia; porque, segun se ha demostrado (C. 19, a. 6; 1.ª-2.ª, C. 79, a. 1, al 4.º; y P. 1.ª, C. 48, a. 1), la culpa es un mal mayor que la pena. Pero la culpa no provoca á misericordia, sino más bien á indignacion. Luego el mal no provoca á misericordia.

2.º Las cosas crueles é inhumanas parecen tener un esceso de mal; y Aristóteles dice (Rhet. l. 2, c. 8) que «lo »cruel es cosa distinta de lo miserable, y »repulsivo de la compasion». Luego el mal en cuanto tal no es motivo de misericordia.

3.º Los signos de los males no son ver-

daderamente males; pero escitan más la misericordia, como se ve por Aristóteles (Rhet. l. 2, ibid.). Luego el mal no escita propiamente á la misericordia.

Por el contrario, dice San Juan Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 14) que «la »misericordia es una especie de tristeza». Es así que el motivo de la tristeza es el mal. Luego el motivo de la misericordia es el mal.

Conclusion. *El mal, principalmente el que alguno sufre injustamente, es motivo de misericordia.*

Responderémos que, segun dice San Agustin (De civ. Dei, l. 9, c. 5), «la misericordia es la compasion, que esperi- »menta nuestro corazon por las miserias »ajenas, y que nos compele á socorrerla, »si podemos». Llámase misericordia, por-

(1) Cuando se dice que la paz es acto de la caridad, la proposicion es más bien causal que formal; pues la paz parece significar formalmente la perfeccion consiguiente al acto de caridad, por cuyo modo es amado Dios y el prójimo. Y, puesto que aquella perfeccion no es una cosa absoluta distinta del acto de la caridad, sino que es ya el mismo acto como uniendo los deseos en un solo objeto, ya la propiedad relativa consiguiente al mismo, lo cual parece más verdadero y

está más de acuerdo con el fundamento, esto es, con la union de los apetitos y con la autoridad de San Agustin, á saber, que la paz es la tranquilidad del órden; segun la paz es acto de la caridad causalmente, porque resulta de los mismos como de propia causa.

(2) Lo cual es cierto, ya porque se da el precepto sobre los actos, de los que se sigue la paz, ya tambien porque está mandado que procuremos adquirir y conservar la paz.

que uno tiene el corazón afligido (*cor miserum*) por la miseria de otro; mas la miseria es opuesta á la felicidad. Pero se incluye en la razón de beatitud ó felicidad el que alguno goce de aquello que quiere (1): porque, como dice San Agustín (De Trin. l. 13, c. 5), «bien» aventurado es aquel, que posee todo «lo que quiere, y nada quiere malamente» (2); y por el contrario á la miseria «pertenece el que el hombre sufra lo que no quiere. Ahora bien, el hombre puede querer alguna cosa de tres modos: 1.º con apetito natural, y así es como todos los hombres quieren existir y vivir; 2.º el hombre quiere alguna cosa por elección después de alguna premeditación; 3.º puede querer algo, no en sí mismo, sino en su causa; como el que quiere comer cosas nocivas, decimos en cierto modo que quiere enfermar. Lo que nos mueve pues á compasión pertenece en cierta manera á la miseria: 1.º respecto de aquello, que contraría al apetito natural de la voluntad, como son los males corruptivos y que contristan, cuyos contrarios apetecen los hombres naturalmente, por lo cual dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 8) que «la misericordia es cierta tristeza sobre un mal» aparente corruptivo ó que contrista». 2.º Estos males escitan más la misericordia, si son contrarios á la voluntad de elección, por cuya razón dice el citado Filósofo (ibid.) que «aquellos males son miserables, que reconocen por causa la fortuna», v. gr., cuando procede algún mal, de donde se esperaba un bien. 3.º Son todavía más miserables, si son totalmente contrarios á la voluntad, como si alguno ha hecho siempre el bien, y le sobrevienen males. Por esto dice el Filósofo (ibid.) que «la misericordia se escita» principalmente con los males del que «los sufre, sin merecerlos».

Al argumento 1.º dirémos, que es esencial la culpa el ser voluntaria; y en tal concepto no es digna de compasión, sino más bien de castigo. Pero, como la culpa puede ser de algún modo pena, es decir, en cuanto tiene algo anejo, que contraría á la voluntad del que peca, bajo este punto de vista puede tener razón de compasión:

(1) En algunas ediciones (entre ellas la áurea) se añade aquí: «y lo que pertenece á la justicia».

(2) *Male*: otros leen *mal*, nada malo

y según esto tenemos misericordia y nos compadecemos de los pecadores, como dice San Gregorio (Hom. 34 in Evang.) que «la verdadera justicia no tiene indignación (es decir, contra los pecadores)» sino compasión», y (Matth. 9, 36): *viendo Jesús aquellas gentes se compadeció de ellas; porque estaban fatigadas y decaídas, como ovejas que no tienen pastor.*

Al 2.º que, puesto que la misericordia es la compasión de la miseria de otro, propiamente se refiere á otro, y no á sí mismo sino según cierta semejanza; como también la justicia, según que se consideran en el hombre diversas partes (Ethic. l. 5, c. ult.); y en este sentido se dice (Eccli. 30, 24): *apiádate de tu alma, agradando á Dios* Luego, así como la misericordia no se refiere propiamente á sí mismo, sino el dolor, v. gr. cuando experimentamos un sufrimiento cruel; de igual modo, si algunas personas nos están tan unidas, que sean como algo nuestro, como hijos ó padres; no tenemos misericordia de sus males, sino que nos dolemos de ellos como de las heridas propias, y según esto dice el Filósofo que «lo cruel es espulsivo de la compasión».

Al 3.º que, así como de la esperanza y memoria de los bienes se sigue la delectación; igualmente de la esperanza y del recuerdo de los males sigue la tristeza, no tan vehemente sin embargo como de los presentes por el sentido. Por lo cual los signos de los males, en cuanto nos representan los males miserables como presentes, nos mueven á compasión.

ARTÍCULO II. — ¿El defecto es una razón para compadecerse de parte del que se compadecce?

1.º Parece que el defecto (*defectus*) no es motivo de compasión por parte del compasivo: porque es propio de Dios ser misericordioso, según se dice (Psal. 144, 9), *sus misericordias sobre todas sus obras*; y en Dios no hay defecto alguno: luego el defecto no puede ser razón de compadecerse.

2.º Si el defecto es razón de compadecerse, es preciso que los que tienen mayor defecto sean compasivos en más alto grado. Pero esto es falso; porque dice Aristóteles (Rhet., l. 2, c. 8) que «los que han perdido todo, no tienen com-

» pasion». Luego no parece que el defecto sea causa de compasion por parte del que la tiene.

3.º Sostener alguna afrenta pertenece al defecto; y el Filósofo dice (ibid.) que «los que se hallan en este estado, no se » compadecen». Luego el defecto por parte del que se compadece no es motivo de compasion.

Por el contrario: la misericordia es cierta tristeza; y un defecto es causa de tristeza, por lo cual los débiles se contristan más fácilmente, como se dirá (C. 35, a. 1, al 2.º). Luego el defecto del que se compadece es la razon ó motivo de su compasion.

Conclusion. *El defecto es siempre la razon de compadecerse, ya en cuanto uno reputa el defecto ajeno como suyo por causa del amor que existe entre ellos, ya por la posibilidad de sufrir semejantes males.*

Responderémos que, siendo la misericordia la compasion de la miseria ajena, como se ha dicho (a. 1); resulta de esto que alguno es misericordioso, por cuanto se duele de la miseria ajena: y, puesto que la triseza ó el dolor se refiere al mal propio de uno mismo, en tanto alguno se entristece ó duele de la miseria ajena, en cuanto la considera como suya. Esto sucede de dos modos: 1.º segun la union del afecto; lo cual se efectúa por el amor: porque el que ama, reputa al amigo como á sí mismo y el mal de este como suyo, y por eso se conduce del mal del amigo como del propio. De aquí es que Aristóteles (Ethic. l. 9, c. 4) coloca entre los otros signos de las amistades el condolerse con el amigo; y el Apóstol dice (Rom. 12, 15): *gozáos con los que gozan, llorad con los que lloran*; 2.º segun la union real, por ejemplo, cuando el mal de algunos está próximo á pasar de ellos á nosotros, y por esto dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 8) que «los hombres se compadecen de aquellos, que les » están unidos y se les asemejan, porque » de aquí les proviene la idéa de que » pueden sufrir análogos males». De aquí resulta tambien que los ancianos y prudentes, que consideran que pueden caer en males, son más misericordiosos, como tambien los débiles y tímidos; y por el contrario los que se consideran fe-

lices y tan poderosos que juzgan no les puede sobrevenir mal alguno, no son tan compasivos. Así pues *el defecto es siempre razon de compadecerse, ya porque considera uno como propio el defecto de otro por causa de la union del amor, ya por la posibilidad de sufrir semejantes males.*

Al argumento 1.º dirémos, que Dios no se compadece sino por causa de su amor, en cuanto nos ama como cosa suya.

Al 2.º que los que experimentan infinitos males, no temen sufrirlos ya mayores, y por lo tanto no se compadecen; como asimismo ni los que tienen un temor excesivo, porque tanto se preocupan con su propio padecimiento, que no fijan su atencion en la miseria ajena.

Al 3.º que los que se hallan en una disposicion contumeliosa, ya porque han sufrido alguna injuria, ó porque quieren inferirla, son provocados á la ira y á la audacia, que son ciertas pasiones viriles, que escitan el ánimo del hombre á cosas árduas; por lo cual les hacen pensar en los males, que les pueden ocurrir en lo futuro. Así que los tales, ínterin permanecen en esta disposicion, no se compadecen, segun aquello (Prox. 27, 4): *la ira no tiene misericordia, ni el furor que estalla*. Por análoga razon los soberbios no son compasivos, pues desprecian á los otros y los reputan malos; por lo cual los juzgan dignos de sufrir los males, que experimentan: y de aquí San Gregorio dice tambien (hom. 34 in Evang.) que «la » falsa justicia, es decir, la de los soberbios no tiene compasion, sino desden».

ARTÍCULO III. — La misericordia es virtud?

1.º Parece que la misericordia no es virtud: porque lo principal en la virtud es la eleccion, como se ve (Ethic, l. 2, c. 4 ó 5); mas la eleccion es el apetito, » del previamente aconsejado», segun se indica en el mismo libro (ó más bien l. 3, c. 3). Luego lo que impide el consejo, no puede llamarse virtud. Es así que la misericordia impide el consejo, segun aquello de Salustio (in Catil. in princ. orat. Cæsar.): « todos los hombres, que deli- » beran sobre cosas dudosas, deben estar » exentos de la ira y de la misericordia;

» pues el ánimo no provée fácilmente á lo verdadero, donde estas existen». Luego la misericordia no es virtud.

2.º Nada de lo que es contrario á la virtud es laudable. Pero la venganza es contraria á la misericordia, como dice el Filósofo (Ret. l. 2, c. 9), y la némesis (*indignacion*) es pasion laudable, segun se espresa Aristóteles (Rhet. l. 2, *ibid.*). Luego la misericordia no es virtud.

3.º El gozo y la paz no son virtudes especiales, puesto que subsiguen á la caridad, segun lo dicho (C. 28, a. 4; y C. 29, a. 4). Pero tambien la misericordia es consecuencia de la caridad; pues por la caridad lloramos con los que lloran y nos regocijamos con los que se regocijan. Luego la misericordia no es virtud especial.

4.º Perteneciendo la misericordia á la potencia apetitiva, no es virtud intelectual, ni teológica, puesto que no tiene á Dios por objeto: asimismo no es virtud moral, porque no se refiere á los actos (pues esto pertenece á la justicia); ni á las pasiones, pues no se reduce á alguno de los doce términos medios, que el Filósofo establece (Ethic. l. 2, c. 7 ú 8). Luego la misericordia no es virtud.

Por el contrario, dice San Agustín (De civit. Dei, l. 9, c. 5): «el lenguaje de Ciceron es más noble y mucho más humano y religioso, cuando dirige esta alabanza á César: ninguna de tus virtudes es más admirable ni más grata que la misericordia». Luego la misericordia es virtud.

Conclusion. *La misericordia es virtud.*

Responderémos, que la misericordia implica el dolor de la miseria ajena; y este dolor puede designar de un modo el movimiento del apetito sensitivo, en cuyo sentido la misericordia es pasion y no virtud; puede empero designar el apetito intelectual, segun que á alguno desagrada el mal de otro. Mas este movimiento puede ser regulado segun la razon; y puede segun este modo regulado por la razon regularse el apetito inferior; por lo cual dice San Agustín (De civit. Dei, l. 9, c. 5) que «este movimiento del ánimo (la misericordia) sirve á la razon, cuando le inspira la misericordia, de modo que se conserve la justicia, ya sea socorriendo al necesitado, ya perdonando al peniten-

te». Y, puesto que la razon de la virtud humana consiste en que el movimiento del acto sea regulado por la razon, como resulta de lo espuesto (1.ª-2.ª C. 60, a. 4 y 5); síguese que *la misericordia es virtud.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella autoridad de Salustio se entiende de la misericordia, en cuanto es una pasion no regulada por la razon; pues de este modo impide el consejo de esta, separándola de la justicia.

Al 2.º que el Filósofo habla allí de la misericordia y de la némesis, en cuanto una y otra son pasiones, y tienen cierta contrariedad por parte de la apreciacion que tienen de las miserias ajenas, de las cuales se duele el misericordioso, porque juzga que alguno sufre lo que no merece: mas el vengador (*nemesticus*) se alegra de que algunos las sufren debidamente, y se entristece, si sobreviene algun bien á los indignos; y uno y otro sentimiento es laudable, «porque proceden de la misma disposición moral», como se dice (*ibid.*). Pero la envidia se opone propiamente á la misericordia, como se dirá (C. 36, a. 4).

Al 3.º que el gozo y la paz nada añaden á la razon del bien, que es el objeto de la caridad; y por lo tanto no requieren otras virtudes que la caridad. Pero la misericordia considera cierta razon especial, es decir, la miseria de aquel, á quien se compadece.

Al 4.º que la misericordia, en cuanto es virtud, es una virtud moral, que tiene por objeto las pasiones; y se reduce á aquella media, que se llama némesis, porque «proceden de la misma disposición moral» como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 9). Mas no las establece como virtudes, sino como pasiones, porque aún en este concepto son laudables. Nada impide sin embargo que provengan de un hábito electivo, y en tal concepto asumen la naturaleza de virtud.

ARTÍCULO IV.—*La misericordia es la mayor de las virtudes?*

1.º Parece que la misericordia es la mayor de las virtudes: porque el culto divino parece pertenecer principalmente á la virtud; y la misericordia se prefiere al culto divino, segun aquello (Os. 6, y

Matth. 12, 7): *misericordia quiero, y no sacrificio*. Luego la misericordia es la mayor de las virtudes.

2.º Sobre estas palabras (1 Tim. 4), *la piedad vale para todo*, dice la Glosa (Ambr.): « toda la enseñanza cristiana » se refunde sumariamente en la misericordia y la piedad ». Es así que la enseñanza cristiana contiene toda virtud. Luego la suma de toda virtud consiste en la misericordia.

3.º La virtud hace bueno al que la tiene, como dice el Filósofo. Luego una virtud es tanto mejor, cuanto hace al hombre más semejante á Dios ; pues, cuanto más semejante es el hombre á Dios, tanto es mejor. Y esto lo hace sobre todo la misericordia; puesto que se dice de Dios (Psal. 144, 9): *sus misericordias sobre todas sus obras*; por lo cual dice el Señor (Luc. 6, 36): *sed misericordiosos, como tambien vuestro Padre es misericordioso*. Luego la misericordia es la mayor de las virtudes.

Por el contrario, el Apóstol, despues de haber dicho (Col. 3, 12 y 14), *vestíos como amados de Dios de entrañas de misericordia, etc.*, añade: *mas sobre todo esto tened caridad*. Luego la misericordia no es la mayor de las virtudes.

Conclusion. [1] *La misericordia secundum se es la mayor virtud*; [2] *respecto del que la tiene solo en Dios es la mayor*; [3] *y es la mejor de entre las que pertenecen al prójimo*.

Responderémos, que una virtud puede ser la mayor de todas en dos conceptos: 1.º en sí misma, y 2.º por comparación al que la tiene. *En sí misma la misericordia es la mayor de las virtudes*; porque pertenece á la misericordia difundirse á los demas y (lo que es más) sobre llevar sus defectos, y esto es propio de una virtud superior: así que la misericordia es propia de Dios, y por ella sobre todo se dice que manifiesta su omnipotencia. Pero *respecto del que tiene mi-*

sericordia no es la mayor, á no ser que quien la posee sea el Ser Supremo, que no tiene superior á sí, sino que todos los seres le están sometidos; pues para el que que tiene alguno sobre sí, mayor y mejor cosa es el unirse al superior que tolerar el defecto del inferior. Y por lo tanto en cuanto al hombre, que tiene á Dios como superior, la caridad por la cual se une á Dios, es mejor que la misericordia, por la cual tolera los defectos de sus prójimos. Mas *entre todas las virtudes, que pertenecen al prójimo, la misericordia es la más escelente*, como tambien lo es su acto: puesto que tolerar el defecto de otro, en cuanto es tal, es propio del superior y del mejor.

Al argumento 1.º dirémos, que no honramos á Dios por sacrificios exteriores ó por obsequios á causa de él mismo, sino por causa de nosotros y de nuestros prójimos, porque él no necesita de nuestros sacrificios; sino que quiere que le sean ofrecidos, para escitar nuestra devocion y para ser útiles á nuestros prójimos. Así pues la misericordia, por la cual socorremos las miserias de otros, es el sacrificio á él más acepto; porque él es quien nos induce más inmediatamente al servicio y utilidad de nuestros prójimos, segun aquello (Hebr. 13, 16): *no olvideis hacer bien y comunicar con otros vuestros bienes; porque con tales ofrendas se merece á Dios*.

Al 2.º que la suma de la religion cristiana consiste en la misericordia en cuanto á los actos exteriores; mas el interior afecto de la caridad, por la cual nos unimos á Dios, prepondera sobre la dileccion y misericordia para con el prójimo.

Al 3.º que por la caridad nos asemejamos á Dios, como unidos á él por el afecto; y por lo tanto es mejor que la misericordia, por la cual nos asejamos á Dios segun la semejanza de la operacion.

CUESTION XXXI.

De la Beneficencia.

Tratarémos ahora de los actos ó efectos exteriores de la caridad, y 1.º de la beneficencia; 2.º de la limosna, que es cierta parte de la beneficencia; 3.º de la corrección fraterna, que es cierta limosna. Respecto de lo 1.º examinaremos cuatro puntos: 1.º La beneficencia es acto de caridad?—2.º Debe hacerse bien á todos?—3.º Debe hacerse el bien con preferencia á los que nos están más unidos?—4.º La beneficencia es una virtud especial?

ARTÍCULO I.—La beneficencia es acto de caridad?

1.º Parece que la beneficencia no es acto de caridad: porque la caridad se refiere principalmente á Dios, y no podemos ser beneficiosos con Dios, segun aquello (Job, 35, 7): *qué le darás? ó qué recibirá de tu mano?* Luego la beneficencia no es acto de caridad.

2.º La beneficencia consiste principalmente en otorgar dones. Pero esto pertenece á la liberalidad. Luego la beneficencia no es acto de caridad, sino de liberalidad.

3.º El que da alguna cosa, ó la da como debida ó como no debida. Pero el beneficio, que se hace como debido, pertenece á la justicia; y el que se hace como no debido, se da graciosamente, y por lo tanto pertenece á la misericordia. Luego toda beneficencia ó es acto de justicia ó acto de misericordia: y por lo tanto no es acto de caridad.

Por el contrario: la caridad es cierta amistad, como se ha dicho (C. 23, a. 1). Es así que Aristóteles (Ethic. I. 9, c. 4) coloca entre otros actos de amistad el que consiste en «hacer bien á los amigos», lo cual es ejercer la beneficencia en su favor. Luego la beneficencia es acto de caridad.

Conclusion. [1] *La beneficencia segun la comun razon de bien es acto de*

(1) Como bajo la razon de bien debido, lo cual pertenece á la justicia, bajo la razon de lo indebido ó gratuito, lo cual pertenece á la liberalidad, y así en lo demas segun la diversa

la amistad ó de la caridad, [2] mas segun la razon especial de bien puede ser tambien acto de alguna otra virtud.

Responderémos, que la beneficencia no implica otra cosa que hacer bien á alguno; cuyo bien puede ser considerado de dos modos: 1.º segun la razon comun de bien; y esto pertenece á la *razon comun de la beneficencia, y es acto de amistad, y por consiguiente de caridad*: porque en el acto de la dilección se incluye la benevolencia, por la que alguno quiere el bien para el amigo, como se ha demostrado (C. 23, a. 1; y C. 27, a. 2). Mas, como la voluntad es efectiva respecto de las cosas que quiere, si están en sus facultades; síguese que hacer bien al amigo es consiguiente al acto del amor. Por lo tanto *la beneficencia segun la razon comun es acto de amistad ó de caridad*. Mas, si el bien que uno hace á otro se considera bajo alguna razon especial de bien (1), entónces *la beneficencia tendrá una razon especial y pertenecerá á alguna virtud especial*.

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, part. 1, lec. 9), «el amor mueve las cosas » coordinadas á su mútua correlacion, y » convierte las inferiores á las superiores, » para que sean perfeccionados por estas, » y mueve las superiores á proveer á las » inferiores»; y en tal concepto la bene-

razon del bien, que se distribuye, ó de las personas, á quienes se otorga.

ficencia es efecto del amor. Por lo cual no es propio de nosotros hacer bien á Dios, sino honrarle, sometiéndonos á él, al paso que de Dios es peculiar hacernos el bien por efecto de su divino amor.

Al 2.º que en la colacion de los dones deben tenerse en cuenta dos cosas: la una el don dado exteriormente, y la otra la pasion interior, que tiene alguno á las riquezas en las que coloca su deleite; mas á la liberalidad pertenece moderar la pasion interior, para que alguno no se esceda deseando ó amando las riquezas; pues por ella se hace el hombre generoso. De consiguiente, si el hombre da algun grande don, pero con el deséo de retenerle, esta dacion no tiene nada de liberalidad. Pero por parte del don exterior la colacion del beneficio pertenece en general á la amistad ó á la caridad. Luego no destruye la amistad el dar á otro por amor una cosa, que se deséa retener; sino que más bien se manifiesta por esto la perfeccion de la amistad.

Al 3.º que, así como la amistad ó la caridad, mira en el beneficio otorgado la razon comun de bien, así la justicia considera la razon de lo que es debido; pero la misericordia atiende en él á remediar la miseria ó el defecto.

ARTÍCULO II.— Debe hacerse el bien á todos?

1.º Parece que no debe hacerse bien á todos; porque dice San Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 28) que «no podemos ser útiles á todos»; y la virtud no inclina á lo imposible. Luego no es preciso hacer bien á todos.

2.º Dícese (Eccli. 12, 5): *da al bueno, y no acojas al pecador*. Es así que hay muchos hombres pecadores. Luego no debe hacerse bien á todos.

3.º *La caridad no obra depravadamente*, como se dice (1 Cor. 13, 4). Pero el hacer bien á algunos es obrar depravadamente, v. gr. si uno hace bien á los enemigos de la república ó al escomulgado, porque por este medio comunica con él. Luego, siendo el hacer bien acto de caridad, no debe hacerse bien á todos.

Por el contrario, dice el Apóstol

(Galat. 6, 10): *miéntras tenemos tiempo, hagamos bien á todos*.

Conclusion. *Se ha de hacer bien á todos, mas segun las debidas circunstancias de lugar y tiempo.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1, al 1.º) la beneficencia resulta del amor (1), que inclina á los seres superiores á proveer á las necesidades de los inferiores. Mas los grados entre los hombres no son inmutables, como en los ángeles, puesto que los hombres pueden sufrir multitud de defectos; por lo cual el que es superior en algo, ó es ó puede ser inferior en otra cosa. Y por tanto, como el amor de caridad se estiende á todos, tambien *la beneficencia debe estenderse á todo segun los tiempos y lugares*; porque todos los actos de las virtudes deben ser determinados por circunstancias legítimas.

Al argumento 1.º dirémos que, absolutamente hablando, no podemos hacer bien á todos en particular; sin embargo nadie hay que no pueda encontrarse en alguna circunstancia, en la que sea preciso hacerle algun bien en particular: y por esto la caridad exige que el hombre, aunque no haga el bien actualmente, esté sin embargo dispuesto á hacerlo, si se le presenta la ocasion. Pero hay un beneficio, que podemos dispensar á todos, si no en particular, al ménos en general, como cuando oramos por todos los fieles é infieles.

Al 2.º que en el pecador hay dos cosas, á saber, la culpa y la naturaleza. Se debe pues socorrer al pecador en cuanto al sostenimiento de su naturaleza; mas no respecto al fomento de la culpa, pues esto no sería hacer bien, sino mal.

Al 3.º que deben retirarse los beneficios á los escomulgados y enemigos de la república, en cuanto por esto se separan de la culpa: pero, si les amenazara una necesidad, á fin de que su naturaleza no decayese, deberían ser socorridos de la manera conveniente; por ejemplo, para que no muriesen de hambre ó de sed, ó no sufriesen otro mal semejante, á ménos que esto hubiera sido ordenado por la justicia.

(1) Para con los superiores, inferiores é iguales, segun el testo de San Dionisio allí aducido.

ARTÍCULO III. — ¿Debemos hacer bien con preferencia á los que nos están más unidos?

1.º Parece que no debemos hacer con preferencia el bien á los que nos son más allegados : porque se dice (Luc. 14, 12) : *cuando des una comida ó una cena, no llares á tus amigos, ni á tus hermanos, ni á tus parientes* ; y estos nos están más unidos. Luego no debemos hacer el bien con preferencia á estos, sino más bien á los estraños y necesitados ; pues se añade (v. 13) : *mas, cuando haces convite, llama á los pobres lisiados, etc.*

2.º El mayor beneficio es ayudar á alguno en la guerra ; y el soldado más debe ayudar en la guerra á su compañero estraño, que á su pariente enemigo. Luego no deben otorgarse con preferencia beneficios á los que nos están más unidos.

3.º Antes debe restituirse lo que se debe que otorgar gratuitamente beneficios. Pero es debido que alguno otorgue el beneficio á aquel, de quien le recibió. Luego debemos hacer bien á los bienhechores con preferencia á los parientes.

4.º Más debe amarse á los padres que á los hijos, segun se ha dicho (C. 36, a. 9). Pero á los hijos se les debe hacer mayor bien, porque *los hijos no deben atesorar para los padres*, sino al contrario, como se dice (II Cor. 12, 14). Luego no debe hacerse bien preferentemente á los que nos están más unidos.

Por el contrario, dice San Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 28) : «cuando no puedes ser útil á todos, debes atender sobre todo á aquellos, con quienes segun la oportunidad de los lugares y tiempos ó circunstancias te hallas más estrechamente unido de algun modo».

Conclusion. [1] *Es necesario que seamos más benéficos para con los que nos están más unidos* ; [2] *pero en caso de necesidad segun la diversidad de lugares, tiempos y negocios débese algunas veces hacer bien á los estraños con preferencia á los más unidos.*

Responderémos, que la gracia y la virtud imitan el orden natural establecido por la divina sabiduría : y tal orden en la naturaleza consiste en que cada agente natural estienda ántes y sobre todo su accion á las cosas, que le están

más próximas : como el fuego calienta al objeto más cercano á él. Asimismo Dios difunde primero y más copiosamente los dones de su bondad á las sustancias más próximas á él, como dice San Dionisio (De cœl. hier.) Pero la manifestacion de los beneficios es cierta accion de caridad para otros, y por lo tanto *es preciso que seamos más benéficos con los más próximos.* Mas la proximidad de un hombre á otro puede considerarse segun las diversas relaciones de los hombres entre sí, como los consanguíneos en lo natural, los conciudadanos en lo civil y los fieles en lo espiritual, y así de otros ; y con arreglo á los diferentes lazos que los unen deben dispensarse de distintas maneras diversos beneficios : porque á cada cual se le debe dispensar el beneficio perteneciente al orden de cosas, por el cual nos está más íntimamente unido, hablando en absoluto ; aunque *esto puede variar segun la diversidad de lugares, tiempos y negocios*, porque *en algun caso más debemos atender al estraño, si se halla en necesidad extrema, que aun al padre, que no se hallen en tanta necesidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor no prohibe en absoluto invitar á los amigos y consanguíneos al convite, sino invitarlos con la intencion de que nos inviten ellos á su vez ; porque esto no es caridad sino codicia. Puede empero suceder que los estraños deban ser invitados preferentemente en algun caso por causa de indigencia ; porque es de saber que en circunstancias iguales debemos hacer el bien ántes á los más allegados que á los estraños : mas, si de dos individuos el uno nos es más próximo y el otro está más necesitado, no puede determinarse bajo una regla universal, cuál deba ser socorrido con preferencia ; puestó que hay diversos grados tanto de indigencia como de proximidad : y esto queda al juicio del hombre prudente.

Al 2.º que el bien comun de muchos es más divino que el bien de uno solo. Por consiguiente es un acto de virtud el que alguno esponga aun su propia vida por el bien comun espiritual ó temporal de la república : y por esto, como la comunicacion en los actos de la guerra se ordena á la conservacion de la república, el militar, que ayuda á su compañero, no

lo hace como á persona privada, sino como ayudando á toda la república; y así no es de estrañar que en esto se prefiera el estraño al pariente.

Al 3.º que lo debido es de dos modos: 1.º uno, que no debe contarse entre los bienes del que debe, sino más bien entre los de aquel, á quien se debe: v. gr. si uno tiene dinero ó algun objeto de otro, sea hurtado, ó recibido en mútuo ó depósito ó de algun otro modo semejante; respecto de lo cual está obligado el hombre á devolver ántes lo debido, que hacer con ello bien á los más próximos; á no ser que fuese artículo de tanta necesidad, que le fuera tambien lícito tomar la cosa ajena, para socorrer al que sufre esta necesidad, ó bien que se hallase tambien en esta estrema necesidad aquel, á quien se debe la cosa; pues en tal caso debería tenerse muy en cuenta la condicion de uno y otro segun otras condiciones requeridas á juicio del prudente; porque en tales circunstancias no puede establecerse una regla universal á causa de la variedad de casos singulares, como dice el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 2). 2.º Hay otro débito, que se computa entre los bienes del que debe, y no de aquel, á quien se debe: v. gr., si se debe, no por necesidad de justicia, sino por cierta equidad moral, como sucede respecto de los beneficios gratuitamente recibidos. Pero de ningun bienhechor se reciben tantos beneficios como de los padres; y por lo tanto estos deben ser preferidos á todos los demas en la recompensa de los beneficios, á ménos que prepondera en otro la necesidad ú otra condicion, como la utilidad comun de la Iglesia ó de la república. Respecto de los demas deben estimarse ya los lazos de union, ya los beneficios recibidos, que tampoco pueden ser determinados por una regla comun.

Al 4.º que los padres son como los superiores; y por tanto el amor de los padres se manifiesta por el bien que hacen á sus hijos, y el amor de estos honrando á los padres: sin embargo en caso de necesidad estrema sería lícito abandonar ántes á los hijos que á los padres, á quienes en modo alguno es permitido abandonar por causa de la obligacion de los beneficios recibidos, como demuestra Aristóteles (Ethic. l. 8, c. ult.).

ARTÍCULO IV. — *La beneficencia es virtud especial?*

1.º Parece que la beneficencia es virtud especial: porque los preceptos se ordenan á las virtudes, puesto que la intencion de los legisladores es hacer á los hombres virtuosos, como se dice (Ethic. l. 2, c. 1; y l. 1, c. 9 y 13). Pero separadamente se establece precepto de beneficencia y de amor; pues se dice (Matth. 5, 14): *amad ó vuestros enemigos, y haced bien á los que os aborrecen*. Luego la beneficencia es una virtud distinta de la caridad.

2.º Los vicios son opuestos á las virtudes; y á la beneficencia se oponen algunos vicios especiales, por los cuales se infiere daño al prójimo, como la rapiña, el hurto y otros semejantes. Luego la beneficencia es una virtud especial.

3.º La caridad no se distingue por muchas especies; y sí la beneficencia al parecer segun las diversas especies de beneficios. Luego la beneficencia es una virtud distinta de la caridad.

Por el contrario: el acto interior y el exterior no requieren diversas virtudes. Es así que la beneficencia y la benevolencia no difieren, sino como el acto exterior del interior, porque la beneficencia es la ejecucion de la benevolencia. Luego, así como la benevolencia no es una virtud distinta de la caridad, tampoco la beneficencia.

Conclusion. La beneficencia no es una virtud distinta de la caridad, sino un acto ó efecto especial de ella.

Responderémos, que las virtudes se diversifican segun las diversas razones de su objeto, y la caridad y la beneficencia tienen la misma razon formal del objeto: porque una y otra se refieren á la razon comun de bien, como resulta de lo dicho (a. 1). Luego *la beneficencia no es una virtud distinta de la caridad, sino que denota cierto acto de caridad*.

Al argumento 1.º dirémos, que los preceptos no se dan acerca de los hábitos de las virtudes, sino sobre los actos; y por tanto la diversidad de preceptos no significa diversos hábitos de virtudes, sino los diversos actos.

Al 2.º que, así como todos los beneficios otorgados al prójimo, en cuanto son

considerados bajo la razon comun de bien, se reducen al amor; de igual modo todos los daños, en cuanto son considerados segun la razon comun de mal, se reducen al odio: pero, cuando se consideran segun algunas otras razones especiales de bien

ó de mal, se reducen á algunas virtudes ó vicios especiales; y en este sentido hay diferentes especies de beneficios.

De lo dicho se infiere la contestacion al 3.º

CUESTION XXXII.

De la limosna.

Acerca de la limosna examinaremos: 1.º El dar limosna es acto de caridad?—2.º Distincion de las limosnas.—3.º Qué limosnas son las mejores, las espirituales ó las corporales? 4.º Las limosnas corporales tienen efecto espiritual?—5.º Es de precepto dar limosnas?—6.º La limosna corporal debe darse de lo necesario?—7.º Debe serlo de lo adquirido injustamente?—8.º Quiénes deben dar limosna?—9.º A quiénes debe ser dada?—10.º Modo de dar las limosnas.

ARTÍCULO I.—El dar limosna es acto de caridad?

1.º Parece que dar limosna no es acto de caridad: porque el acto de caridad no puede existir sin caridad; pero pueden darse limosnas sin caridad, segun aquello (1 Cor. 13, 3): *si distribuyere todos mis bienes en dar de comer á pobres..... y no tuviese caridad, nada me aprovecha.* Luego dar limosna no es acto de caridad.

2.º La limosna se computa entre las obras de satisfaccion segun estas palabras (Dan. 4, 24): *redime tus pecados con limosnas.* Es así que la satisfaccion es acto de justicia. Luego el dar limosna no es acto de caridad, sino de justicia.

3.º Ofrecer sacrificio á Dios es acto de latría; y el dar limosna es ofrecer un sacrificio á Dios, segun aquello (Hebr. 13, 16): *no olvidéis hacer bien y comunicar con otros vuestros bienes, porque de tales ofrendas se agrada Dios.* Luego el dar limosna no es acto de caridad, sino de latría.

4.º Dice Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 1), que dar algo por causa de bien es acto de liberalidad. Es así que esto se realiza sobre todo en la dádiva de las limosnas. Luego el dar limosna no es acto de caridad.

Por el contrario, se dice (Joan. 3, 17):

el que tuviere riquezas de este mundo, y viere á su hermano tener necesidad y le cerrare sus entrañas, ¿cómo está la caridad de Dios en él?

Conclusion. *Dar limosna es un acto de caridad, interviniendo el afecto de la misericordia.*

Responderemos, que los actos esteriores se refieren á aquella virtud, á la que pertenece lo que es el motivo para obrar semejantes actos. Mas el motivo de dar la limosna es socorrer la necesidad del que sufre; por lo cual algunos definen la limosna, diciendo que «es una obra, por la cual se da algo al necesitado por compasion y por causa de Dios» (1): cuyo motivo pertenece á la misericordia, como se ha dicho (C. 30, a. 1 y 2). Luego es evidente que *dar limosna es propiamente acto de misericordia*, y esto aparece de su mismo nombre; porque en griego la palabra *eleemosyna* se deriva de misericordia, como en latin *miseratio*: y, como la misericordia es efecto de la caridad, segun se ha demostrado (C. 30, a. 2 y 3, al 3.º), síguese que *dar limosna es acto de caridad mediante la misericordia.*

Al argumento 1.º dirémos, que se dice

(1) Estas palabras *propter Deum* (por Dios) distinguen la limosna cristiana de la filosófica, esto es, de la que puede hacerse por el hombre sin gracia santificante.

ser algo acto de virtud de dos modos : 1.º materialmente, como hacer lo justo es acto de justicia, y tal acto de virtud puede existir sin la virtud; porque muchos, que no tienen el hábito de justicia, obran cosas justas, ya por la razón natural, ya por el temor, ya por la esperanza de obtener algo; 2.º formalmente, como es acto de justicia obrar lo justo del modo que el justo lo hace, es decir, con prontitud y agrado; y en tal concepto el acto de virtud no es sin virtud. Con arreglo pues á lo dicho dar limosna materialmente puede hacerse sin caridad; mas dárla formalmente, esto es, por causa de Dios, con agrado y prontamente, y en todas las condiciones con que debe hacerse, no se verifica sin caridad.

Al 2.º que nada impide que un acto, que es propio de una virtud elicítivamente, sea atribuido á otra virtud, como ordenándolo y dirigiéndolo á su fin: y en tal concepto el dar limosna se cuenta entre las obras satisfactorias, en cuanto la compasión de la desgracia del que sufre se ordena á satisfacer por la culpa: mas, en cuanto se ordena á aplacar á Dios, tiene razón de sacrificio; y así es imperada por la latría (1).

La respuesta al 3.º es evidente según lo dicho.

Al 4.º que dar limosna pertenece á la liberalidad, en cuanto la liberalidad quita el obstáculo, que podría oponerse á este acto por el amor excesivo á las riquezas, y por el cual alguno se hace demasiado guardador de ellas.

ARTÍCULO II.—¿Es conveniente la distinción de los diversos géneros de limosnas?

1.º Parece que se distinguen inconve-

(1) El mandar pertenece al superior; ¿cómo pues el acto de una virtud superior puede ser imperado por una virtud inferior, según dice el Santo Doctor, que el acto de la caridad puede ser imperado por la justicia ó la religión? A esto debe decirse que el acto de la virtud superior, como el de las demás, considérase de dos modos, material y formalmente, cuya distinción queda esplicada en la respuesta al primer argumento. Considerado formalmente, no es imperado por una virtud inferior, porque al contrario al imperante corresponde un fin ulterior; mas el superior siempre tiene un fin más ulterior que el del imperante, como aparece en el arte arquitectónico y en las obras manuales. Empero, considerado materialmente, el acto de la virtud superior puede ser imperado por la virtud inferior; porque el fin de la virtud inferior es ulterior respecto del acto tomado materialmente: y de este modo dar limosna puede ser á la vez acto de caridad mediante la misericordia, acto de justicia me-

nientemente diversos géneros de limosnas; porque se establecen siete limosnas corporales, á saber, dar de comer *al hambriento*, de beber *al sediento*, vestir *al desnudo*, dar posada *al peregrino*, visitar *al enfermo*, redimir *al cautivo* y enterrar *á los muertos*, las cuales se contienen en este verso:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo(2).

Establécense también otras siete espirituales, que son: enseñar *al que no sabe*, dar consejo *al que lo ha menester*, consolar *al triste*, corregir *al que yerra*, perdonar *las injurias*, sufrir con paciencia *las adversidades* y orar *por todos*, que también se contienen en este verso:

Consule, castiga (3), *solare, remitte, fer, ora* (4);

entendiéndose incluidos en la misma palabra *consule* el *consejo y la doctrina*. Parece pues que inconvenientemente se distinguen estas limosnas: pues la limosna tiene por objeto socorrer al prójimo; pero, por enterrar al muerto, en nada se le socorre, sopena de no ser verdadero lo que el Señor dice (Matth. 10, 28): *no temais á los que matan el cuerpo, y despues de esto ya no tienen más que hacer*: así el Señor (Matth. 15), al recordar las obras de misericordia, no hace mención de la sepultura de los muertos. Luego parece que estas clases de limosnas no estén bien distinguidas.

2.º La limosna se da para socorrer las necesidades del prójimo, como se ha dicho (a. 1). Pero hay otras muchas necesidades en la vida humana además de las mencionadas: así el ciego necesita un guía, el imposibilitado un sosten, el pobre riquezas. Luego la enumeración anterior es inconveniente.

diando la penitencia, y acto de religión y de liberalidad, removiendo los obstáculos; como es evidente, cuando uno por caridad, y para satisfacer por sus pecados, y para honor de Dios sin el obstáculo de la codicia, da limosna á un pobre de Cristo. Conviene tener muy presente esta distinción por el uso que de ella hace el Santo Doctor en otras cuestiones.

(2) Parécenos aceptablemente vertido en este terceto:

Manjar, fúnebre homenaje,
Bebida, gracia al doliente,
Redencion, ropa, hospedaje.

(3) La edición de Pádua la enumera así al márgen: *Consule, carpe, doce, solare, remitte, fer, ora*.

(4) Exámetro, que nos place refundir en este otro terceto:

Doctrina, solaz, consejo,
Correccion, perdon, paciencia,
Ruego á Dios comun complejo.

3.º Dar limosna es un acto de misericordia; y el corregir al delincuente parece más bien pertenecer á la severidad que á la misericordia. Luego no debe ser computada entre las limosnas espirituales.

4.º La limosna se ordena á remediar algun defecto: más, como no hay hombre alguno, que no tenga algun defecto de ignorancia en algunas cosas; parece que todos deben enseñar á cada uno, si ignora lo que él sabe.

Por el contrario, dice San Gregorio »(hom. 9 in Evang.): «el que tiene entendimiento, cuide de no callar en absoluto; el que posee muchos bienes, guárdese de entumecerse por la liberalidad de su misericordia; el que arte, por el cual se rige, estudie sobre todo el modo de compartir con otros su uso y utilidad; el que ocasion de hablar al rico, tema ser condenado, si no aprovecha su talento, intercediendo en favor de los pobres». Luego las antedichas limosnas se distinguen segun las cosas, de que los hombres abundan y carecen.

Conclusion. *Las obras de misericordia se enumeran convenientemente segun los diversos defectos del prójimo, de los que unos pertenecen al cuerpo y otros al alma.*

Responderémos, que la antedicha distincion de las limosnas se toma convenientemente segun las diversas necesidades de los prójimos, de las que algunas pertenecen al alma, y á estas se ordenan las limosnas espirituales, y otras al cuerpo, á las que se refieren las corporales. Porque la necesidad corporal existe en esta vida ó despues de ella. Si en esta vida, ó es necesidad comun respecto de las cosas que todos comutan, ó especial por causa de algun accidente, que sobreviene. En el primer caso la necesidad ó es interior ó exterior. La interior es doble: una, á la que se socorre por medio de alimento seco, y esta es el hambre, y por esto se dice *dar de comer al hambriento*; y otra, que se socorre por el alimento húmedo, es decir, la sed, y así se dice *dar de beber al sediento*. La necesidad comun respecto al auxilio exterior es de dos modos: uno acerca del vestido, y así se dice *vestir al desnudo*;

otro respecto á la habitacion, sobre lo cual se dice *acoger al peregrino*. Igualmente, si se trata de una necesidad especial, ó proviene de causa intrínseca, como la enfermedad, y respecto de esto se establece *visitar al enfermo*; ó de causa extrínseca, y á esto se refiere la *redencion de cautivos*. Despues de la vida se debe *dar sepultura á los muertos*.—Subviénese asimismo á las necesidades espirituales por medio de actos espirituales de dos modos: 1.º pidiendo auxilio á Dios, y en tal concepto se establece la *oracion*, por la que uno ora *por otros*; 2.º otorgando auxilio humano, y esto de tres maneras: 1.ª contra el defecto del entendimiento; y, si este defecto es del entendimiento especulativo, se le socorre por la *enseñanza*; y, si del entendimiento práctico, por medio del *consejo*; 2.ª de las necesidades, que provienen de la passion de la virtud apetitiva, la mayor es la tristeza, á la que se socorre por medio del *consuelo*; y las que provienen de los actos desordenados pueden ser consideradas bajo tres aspectos: 1.º de parte del mismo que peca, en cuanto procede de su desordenada voluntad; y el remedio, que se le da, es la *correccion*; 2.º de parte de aquel, contra quien se peca; y, si el pecado es contra nosotros, le aplicamos el remedio *perdonando la ofensa*; pero, si es contra Dios ó contra el prójimo, no está en nuestro arbitrio el perdonarlo, como dice San Jerónimo (super illud Matth. 18, *si peccaverit in te...*); 3.º por relacion á las consecuencias del mismo acto desordenado, por las que son ofendidos los que viven con él aún contra la intencion del pecador, y en este caso el remedio consiste en *soportar* sobre todo respecto de los que pecan por *debilidad*, segun se dice (Rom. 15, 1): *nosotros como más fuertes debemos sufrir las enfermedades de los flacos*; y no solamente debemos sufrirles como débiles ó como onerosos por causa de sus actos desarreglados, sino tambien debemos *soportar* cualesquiera de sus *gravámenes*, segun aquello (Galat. 6, 2): *llevad los unos las cargas de los otros*.

Al argumento 1.º dirémos, que el enterramiento de un muerto nada le aprovecha en cuanto á la sensacion, que el cuerpo tenga despues de su muerte; y en

este sentido dice el Señor que los que matan el cuerpo, « *no tienen que hacer más con él* »; y por lo tanto no enumera entre las obras de misericordia el enterrar á los muertos, sino las que son de más evidente necesidad. Pertenece sin embargo al difunto lo que se haga de su cuerpo, ya en lo que respecta á que viva en la memoria de los hombres, cuyo honor quedaría vulnerado, si permaneciese insepulto; ya en cuanto al afecto, que durante su vida tenía á su cuerpo, al que deben conformarse los afectos de los piadosos despues de la muerte del mismo: por lo cual se recomienda á algunos el enterrar los muertos; como Tobías y aquellos, que sepultaron al Señor, segun consta por San Agustin (*De cura pro mortuis agenda*, c. 3).

Al 2.º que todas las otras necesidades se reducen á las espuestas; porque la ceguera y la cojera son ciertas enfermedades, y así el dirigir al ciego y sostener al cojo se reducen á la visita de los enfermos. Asimismo socorrer al hombre contra cualquiera opresion inferida estrínsecamente se reduce á la redencion de cautivos. Mas las riquezas, por las cuales se socorre la pobreza, no son buscadas sino para subvenir á las antedichas necesidades: y por lo tanto no debió hacerse especial mencion de esta necesidad.

Al 3.º que la correccion de los pecadores en cuanto á la ejecucion misma del acto parece contener la severidad de la justicia; pero en cuanto á la intencion del que corrige, el cual quiere libertar al hombre del mal de culpa, pertenece á la misericordia y al afecto del amor, segun aquello (*Prov. 27, 6*): *mejores son las heridas del que ama que los ósculos fraudulentos del que aborrece*.

Al 4.º que no toda nesciencia pertenece al defecto del hombre, sino solo aquella, por la cual álguien ignora las cosas que le conviene saber; á cuyo defecto puede proveerse por medio de la enseñanza, que pertenece á la misericordia: en lo cual sin embargo deben ser observadas las debidas circunstancias de persona, lugar y tiempo, como en los demas actos virtuosos.

ARTÍCULO III. — Las limosnas corporales son mejores que las espirituales ?

1.º Parece que las limosnas corporales son mejores que las espirituales: porque es más laudable dar limosna al más necesitado; pues la limosna recibe la alabanza, porque socorre al necesitado. Pero el cuerpo, al que se socorre por limosnas corporales, es de naturaleza más necesitada que el espíritu, al que se auxilia por limosnas espirituales. Luego las limosnas corporales son mejores.

2.º La recompensa del beneficio disminuye la alabanza y mérito de la limosna, por lo cual dice el Señor (*Luc. 14, 12*): *cuando das una comida ó una cena, no llares á tus vecinos ricos; no sea que te vuelvan ellos á convidar y te lo paguen*. Pero en las limosnas espirituales siempre hay recompensa; pues el que ora por otro, para sí aprovecha segun aquello (*Ps. 34, 13*): *mi oracion se volverá á mi seno*; y el que enseña á otro, tambien aprovecha en la ciencia: lo cual no sucede en las limosnas corporales. Luego las limosnas corporales son mejores que las espirituales.

3.º Pertenece á la alabanza de la limosna el que el pobre sea consolado con lo que por ella se le da; así pues se dice (*Job, 31, 20*): *si no me bendijeron sus costados*; y (*Philem. 7*) dice el Apóstol: *las entrañas de los Santos han sido recrecidas por tí, hermano mio*. Pero algunas veces es más grata al pobre la limosna corporal que la espiritual. Luego la limosna corporal es mejor que la espiritual.

Por el contrario, dice San Agustin (*De serm. Dom. in monte*, l. 1, c. 20) sobre aquello, *da al que te pide*, que « debe » darse lo que ni á tí ni á otro dañe; y « cuando negares lo que pide, se ha de » indicar la justicia, para que no le en- » vés vacío; pues algunas veces, corri- » giendo al que pide injustamente, le da- » rás algo mejor ». Pero la correccion es limosna espiritual: luego las limosnas espirituales deben ser preferidas á las corporales.

Conclusion. *Deben preferirse las limosnas espirituales á las corporales, si bien en casos dados estas pueden ser más obligatorias y mejores.*

Responderemos, que la comparacion de estas limosnas puede ser considerada de dos modos: 1.º absolutamente hablando; y de esta manera las limosnas espirituales tienen la preeminencia por tres razones: 1.ª porque aquello, que se da, es más noble, es decir, el don espiritual, que prepondera sobre el corporal, segun aquello (Prov. 4, 2): *un buen don os daré á vosotros; no abandonéis mi ley*; 2.ª en cuanto á aquel, á quien se socorre, porque el espíritu es más noble que el cuerpo; por lo cual, así como el hombre debe cuidar más de sí en cuanto al espíritu que en cuanto al cuerpo, de igual modo respecto del prójimo, á quien debe amar como á sí mismo; 3.ª en cuanto á los actos mismos, por los cuales se socorre al prójimo; porque los actos espirituales son más nobles que los corporales, que son en cierto modo serviles. 2.º Pueden tambien ser comparadas segun algun caso particular, en el que cierta limosna corporal es preferida á alguna espiritual: como, por ejemplo, debe ser preferido alimentar al que tiene hambre á enseñarle, como tambien al necesitado. En este sentido dice Aristóteles (Top. I. 3, c. 2) que al necesitado le aprovecha más el enriquecerle que filosofar con él, aunque esta última accion sea preferible en absoluto.

Al argumento 1.º dirémos, que en igualdad de circunstancias es mejor dar al más indigente; pero, si un individuo ménos indigente es mejor y necesita de cosas mejores, el dárselas es mejor; y esta es nuestra tésis.

Al 2.º que la recompensa no amengua el mérito ni la alabanza de la limosna, cuando no se aspira á ella; así como la gloria humana no disminuye el valor de la virtud, cuando no nos cuidamos de ella. Así Salustio dice de Caton (in Catil. tit. in comparat. M. Cat. et C. Cæs.) que, «cuanto ménos buscaba la gloria, más la conseguía.» Lo propio acontece en las limosnas espirituales. Sin embargo la intencion de los bienes espirituales no disminuye el mérito, como la de los bienes corporales (1).

Al 3.º que el mérito del que da la li-

mosna se considera segun la naturaleza del objeto, en el que debe descansar racionalmente la voluntad del que recibe, no en el objeto en que descansa, si es desordenado.

ARTÍCULO IV.—Las limosnas corporales producen efecto espiritual?

1.º Parece que las limosnas corporales no tienen efecto espiritual: porque el efecto no es mejor que su causa, y los bienes espirituales son mejores que los corporales. Luego las limosnas corporales no tienen efectos espirituales.

2.º Dar lo corporal por lo espiritual es vicio de simonía. Es así que este vicio debe evitarse por completo. Luego no deben darse limosnas, para conseguir efectos espirituales.

3.º Multiplicada la causa, se multiplica el efecto. Si pues la limosna corporal causase, efecto espiritual, seguiríase que la mayor limosna aprovecharía más espiritualmente; lo cual es contrario á lo que se lee (Luc. 21) de la viuda, que colocó dos ases en el gozofilacio (2) y que, segun dice el Señor, *dió más que todos*. Luego la limosna corporal no tiene efecto espiritual.

Por el contrario, se dice (Eccli. 17, 18): *la limosna del varon..... guardará la gracia como las niñas de sus ojos*.

Conclusion. [1] *La limosna corporal, considerada segun su sustancia, tiene solo efecto corporal*; [2] *mas, considerada por parte de su causa, en cuanto se hace por amor de Dios y del prójimo, reporta fruto espiritual*; [3] *como tambien considerada por parte del efecto*.

Responderemos, que la limosna corporal puede ser considerada de tres modos: 1.º segun su sustancia; y así no produce sino efecto corporal, es decir, en cuanto suple la necesidad de los prójimos; 2.º por parte de su causa, en cuanto alguno da limosna corporal por amor de Dios y del prójimo; y en este sentido produce un fruto espiritual, segun aquello (Eccli. 29, 13), *pierde el dinero por el hermano..... (v. 14) pon tu tesoro en los mandamientos del Altísimo; y te apro-*

(1) La intencion de los bienes espirituales, esto es, la recompensa, que se desea obtener de ellos, no disminuye el mérito, como la intencion de los bienes corporales.

(2) Cepillo destinado á recoger limosnas para el culto y atenciones benéficas, y que se hallaba á la entrada del templo.

vechará más que el oro; 3.º por parte del efecto, y así también produce fruto espiritual, es decir, en cuanto el prójimo, á quien se socorre por la limosna corporal, es movido á orar por el bienhechor; por lo cual se añade (v. 15): *encierra la limosna en el corazón del pobre; y ella rogará por tí, para librarte de todo mal.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquel razonamiento procede de la limosna corporal segun su sustancia.

Al 2.º que el que da limosna, no intenta comprar algo espiritual por lo corporal, puesto que sabe que las cosas espirituales superan infinitamente á las corporales; sino que pretende merecer por un afecto de caridad un fruto espiritual (1).

Al 3.º que la viuda, que dió ménos en cantidad, dió más proporcionalmente: lo cual supone en ella un mayor afecto de caridad, del que recibe toda su eficacia espiritual la limosna corporal.

ARTÍCULO V. — Es de precepto dar limosna ?

1.º Parece que dar limosna no es de precepto: porque los consejos se distinguen de los preceptos; y el dar limosna es de consejo, segun aquello (Dan. 4, 24): *mi consejo sea agradable al rey: redíme tus pecados con limosnas.* Luego dar limosna no es de precepto.

2.º A cada cual es permitido usar de lo suyo y retenerlo en su poder. Es así que, reteniendo alguno lo suyo, no dará limosna. Luego es lícito no dar limosna; y por consiguiente el dar limosna no es de precepto.

3.º Todo lo que cae bajo precepto, obliga para un tiempo bajo pena de pecado mortal á los que no le cumplan; puesto que los preceptos afirmativos obligan por tiempo determinado. Luego, si el dar limosna fuese de precepto, habría un tiempo determinado, en el cual el hombre pecaría mortalmente, no dando limosna. Mas no parece ser así; porque siempre puede juzgarse probablemente que puede socorrerse al pobre de otra

manera, y que lo que ha de invertir en limosna, podría serle necesario, ya en el presente ya en el futuro. Luego parece que el dar limosna no es de precepto.

4.º Todos los preceptos se reducen á los del Decálogo. Pero entre estos nada se contiene respecto á dar limosnas. Luego dar limosnas no es de precepto.

Por el contrario: nadie es castigado con pena eterna por la omisión de aquello, que no es de precepto. Pero algunos son castigados, por no dar limosnas, como se ve (Matth. 25). Luego dar limosna es de precepto.

Conclusion. *Es de precepto dar limosna de lo supérfluo, y también darla al que se halla en necesidad extrema; pero solo de consejo darla en otros casos.*

Responderémos que, como el amor del prójimo es de precepto, es necesario que lo sean también todas aquellas cosas, sin las cuales no se conserva este amor. Mas pertenece al amor del prójimo el que, no solo queramos para él el bien, sino también que lo ejecutemos, segun aquello (1 Joan. 3, 18) *no amemos de palabra ni de lengua, sino de obra y de verdad.* Para querer y obrar el bien de alguno, se requiere que socorramos su necesidad, lo cual se hace por medio de la limosna; y por lo tanto el dar limosnas es de precepto. Pero, como los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes, es necesario que bajo este concepto el dar limosna sea de precepto, segun que el acto es de necesidad de la virtud, á saber, cual lo requiere la recta razón, segun la que se debe considerar algo por parte del que da y algo por parte de aquel, á quien debe darse la limosna. Por parte del que la da debe considerarse que está obligado á repartir en limosnas lo que le es supérfluo, segun aquello (Luc. 11, 41): *dad limosna de lo que sobra.* Y llamo *supérfluo*, no solo respecto de sí mismo lo que excede á lo necesario al individuo, sino también respecto de otras personas, cuyo cuidado le incumbe: respecto de las cuales se dice necesario para la persona lo que requiere la dignidad de la misma, porque es preciso que cada cual provéa primeramente á sí

(1) Hé aquí la razón, porque es lícito dar por vía de limosna alguna cosa por algo espiritual; puesto que, por ser la dádiva por vía de limosna, falta ya la intención de comprar misas, oraciones ó la gracia de Dios. Y, como en esto hay doble efecto de caridad, á saber, la obra misma piadosa de la limosna, que es

acto de la caridad por la misericordia, y la oración misma del pobre, que es movido á orar á causa de la limosna recibida; por eso, el que da la limosna espera obtener de ella con razón y sin vicio alguno el fruto espiritual.

mismo y á las personas que tiene á su cargo, y luego del resto socorra las necesidades de otros: así como la naturaleza recibe primeramente para sí para sustento del propio cuerpo lo que es necesario para las funciones de la potencia nutritiva, y empléa lo supérfluo de su sustancia para la generacion de otro por medio de la potencia generativa. Mas por parte del que recibe se requiere que tenga necesidad; pues en otro caso no habría razon, para darle limosna. Pero, cuando no pueda uno socorrer las necesidades de todos los que las tienen, no toda necesidad constituye obligacion de precepto: sino sola aquella, sin la que el que sufre la necesidad no puede sustentarse; porque en tal caso tiene aplicacion lo que dice San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 30): «da» de comer al que muere de hambre; si no» lo alimentas, le mataste». Así pues *es de precepto dar limosna de lo supérfluo, y dar limosna al que se halla en necesidad extrema; más el dar limosnas en otros casos es de consejo*, como tambien se dan consejos de todo bien mejor.

Al argumento 1.º dirémos, que Daniel hablaba á un rey, que no estaba sometido á la ley de Dios; y por lo tanto las cosas, que pertenecen al precepto de la ley, que no profesaba, se le debían proponer por modo de consejo. O puede decirse que hablaba de aquel caso, en que el dar limosna no es de precepto.

Al 2.º que los bienes temporales, que son dados al hombre por Dios, le pertenecen en cuanto á la propiedad; pero en cuanto al uso, no solo debe ser de aquel, sino tambien de los otros, que pueden ser sustentados con lo que á él le sobra de dichos bienes. Por lo cual dice San Basilio (Hom. super illud Luc. 12, *destruam horrea mea*): «si confiesas que» los bienes temporales provienen de Dios,» ¿es injusto Dios distribuyéndolos des» igualmente? ¿Porqué tu abundas en» ellos, y aquel mendiga; sino para que» tú consigas merecer distribuyendo, y el» otro obtenga la gloria por la paciencia?» El pan, que tienes, es del hambriento; esa» túnica, que guardas en el armario, del» desnudo; el calzado, que no usas, del» que está descalzo; y ese dinero, que tie» nes escondido, del necesitado. Así co» metes tantas faltas, como cosas puedes

» dar». Y esto mismo dice San Ambrosio (Serm. 64 De temp.), como consta (In Decret. c. *Sicut ii*, dist. 74).

Al 3.º que hay algun tiempo en el que se peca mortalmente omitiendo el dar limosna: de parte del que la recibe, cuando hay una necesidad manifiesta y urgente, y por el momento no hay quien le socorra; y por relacion al que da, cuando tiene lo supérfluo, que segun el estado presente no le es necesario, segun puede juzgarse así con probabilidad. Ni es preciso que considere todos los casos, que puedan ocurrir en lo futuro; pues esto sería juzgar del mañana, lo que el Señor prohíbe (Matth., 6). Debe juzgarse pues acerca de lo necesario y lo supérfluo segun los sucesos, que probable y comunmente ocurren.

Al 4.º que todo socorro otorgado al prójimo se reduce al precepto de honrar á nuestros padres; pues así lo interpreta el Apóstol (1 Tim. 4, 8) diciendo: *la piedad vale para todo, porque tiene promesa de la vida que ahora es y de la que ha de ser*: lo cual dice, porque en el precepto de honrar á los padres se añade esta promesa (Exod. 20, 12): *para que seas de larga vida sobre la tierra*; y en la piedad se comprende toda dádiva de limosnas.

ARTÍCULO VI.—Debe alguno dar limosna de lo necesario?

1.º Parece que alguno no debe dar limosna de lo necesario: porque el orden de la caridad no se considera ménos segun el efecto del beneficio que segun el afecto interno, y peca el que invierte el orden de la caridad; pues el orden de la caridad es de precepto. Luego, puesto que en el orden de la caridad uno debe amarse más á sí propio que al prójimo; parece que peca, si se sustráe lo necesario, para darlo á otro.

2.º Cualquiera que da las cosas que le son necesarias, es dissipador de su propia sustancia, lo cual es ser pródigo, como dice Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 1). Es así que no debe hacerse obra alguna viciosa. Luego no debe darse limosna de lo necesario.

3.º Dice el Apóstol (1 Tim. 5, 8): *si alguno no tiene cuidado de los suyos*

y mayormente de los de su casa, negó la fe y es peor que un infiel. Pero, cuando alguno da las cosas necesarias á sí propio ó á los suyos, parece que deroga el cuidado, que debe tener de sí y de los suyos. Luego parece que cualquiera que da limosna de las cosas necesarias, peca gravemente.

Por el contrario, dice el Señor (Matth. 19, 21) : *si quieres ser perfecto, ve y vende cuanto tienes, y dalo á los pobres.* Es así que aquel, que da todo lo que tiene á los pobres, no solo da las cosas superfluas, sino tambien las necesarias. Luego el hombre puede dar limosna de las cosas necesarias.

Conclusion. *Nadie está obligado á dar limosna de lo que es necesario en absoluto para la vida ó para el estado de la persona, á no ser por auxiliar al bien comun; aunque sería laudable dar á los indigentes las cosas necesarias áun á la condicion del estado y de la persona.*

Responderémos, que lo necesario lo es de dos modos : 1.º cuando algo no puede existir sin ello, y de tal necesario no debe darse limosna en absoluto, v. gr. : si alguno se hallase en tan extrema necesidad que solamente pudiera sustentarse él, sus hijos y los suyos ; pues el dar limosna de esto necesario es quitarse á sí propio la vida y á los suyos. Mas esto lo digo, no siendo en el caso urgente de que, quitándolo á sí propio, lo diera á una persona eminente, que fuera el sosten de la Iglesia ó de la república ; puesto que por la salvacion de tal persona puede esponerse él mismo y sus cosas al peligro de muerte, porque debe ser preferido el bien comun al propio. 2.º Dícese necesario aquello, sin lo cual no puede pasarse convenientemente la vida segun la condicion y estado de la propia persona y de otras, cuyo cuidado le incumbe. El término de este necesario no consiste en un punto indivisible ; sino que, añadiéndose mucho, no puede juzgarse haya más de lo necesario ; y, quitando mucho, aún queda lo suficiente, para pasar la vida convenientemente segun su propio estado. Luego de este necesario es bueno

dar limosna ; y esto no es de precepto sino de consejo. Sería no obstante desordenado, si alguno se privase en tal cantidad de sus propios bienes para darlos á otros, que no pudiese con el resto pasar la vida con arreglo á su propio estado, y hacer frente á sus negocios ; pues nadie debe vivir inconvenientemente. En esto empero hay tres escepciones : 1.ª cuando alguno cambia de estado, v. gr. por ingreso en religion ; pues entónces, dando todos sus bienes por Cristo, hace una obra de perfeccion, entrando en un nuevo estado ; 2.ª cuando las cosas, de que se priva, aunque sean necesarias para la conveniencia de su vida, pueden ser resarcidas fácilmente, de modo que en esto no se le siga grande perjuicio ; 3.ª cuando ocurriere extrema necesidad de alguna persona privada, ó tambien alguna grande necesidad de la república ; pues en estos casos es laudable (1) el que alguno se prive de lo que pareciese corresponder al decoro de su estado, para socorrer con ello una necesidad mayor.

Con lo dicho quedan contestados fácilmente los argumentos propuestos.

ARTÍCULO VII. — Puede hacerse limosna de las cosas adquiridas injustamente?

1.º Parece que puede hacerse limosna de lo adquirido ilícitamente ; porque se dice (Luc. 16, 9) : *ganáos amigos de las riquezas (mammona) de iniquidad ;* pues *mammona* significa riquezas. Luego puede alguno ganarse amigos espirituales, haciendo limosnas con las riquezas inicuamente adquiridas.

2.º Todo torpe lucro parece ser adquirido ilícitamente ; y es lucro torpe el que se adquiere por la prostitucion, por lo cual no debe ofrecerse á Dios en oblation ó sacrificio, segun estas palabras (Deut. 23. 18) : *no ofrecerás la paga de la prostitucion en la casa de tu Dios.* Igualmente se adquiere vergonzosamente lo que se gana en el juego ; puesto que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 1), « los jugadores se enriquecen á costa de » los amigos, á quienes debieran dar ».

(1) Por esta palabra *laudable* no quiere significar el Santo que no sea de precepto dar limosna de las cosas pertenecientes al decoro del estado de cada uno, cuando se halla el prójimo en extrema necesidad ó lo reclama alguna grande necesidad del Estado, lo cual es siempre de precepto ; sino que no obra vituperablemente : pues debe advertirse que en este artículo se discute solamente, si es lícito dar limosna de lo necesario, y no si es de precepto ó de consejo.

sidad del Estado, lo cual es siempre de precepto ; sino que no obra vituperablemente : pues debe advertirse que en este artículo se discute solamente, si es lícito dar limosna de lo necesario, y no si es de precepto ó de consejo.

Tambien se adquiere algo torpísimamente por la simonía, por la cual se hace injuria al Espíritu Santo. Y no obstante, de estos bienes puede hacerse ó darse limosna. Luego de lo mal adquirido puede alguno dar limosna.

3.º Los males mayores deben evitarse más que los menores. Es así que es ménos pecado la retencion de lo ajeno que el homicidio, en el que quien incurre, no socorre á otro en necesidad extrema, como dice San Ambrosio (ibid. a. 5) : «da de comer al que muere de hambre; » pues, si no le alimentas, lo asesinas». Luego en ciertos casos puede alguno dar limosna de lo adquirido malamente.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De verbis Domini, serm. 35, c. 2) : «haced limosnas de lo adquirido por » justos trabajos; porque no sobornaréis á Cristo vuestro juez, para que os » oiga con los pobres á quienes lo quitaís..... no queráis hacer limosnas de » los frutos de la injusticia y de la usura; » dígolo á los fieles, á quienes damos el » cuerpo de Cristo».

Conclusion. [1] *No puede darse limosna de lo que uno está obligado á restituir*; [2] *pero lo que adquirió injustamente por simonía y subversion de la justicia está obligado á darlo en limosnas.* [3] *El torpe lucro puede retenerse, y de ello dar limosna.*

Responderémos, que una cosa puede ser ilícitamente adquirida de tres modos: 1.º es ilícitamente adquirido lo que se debe á aquel, de quien se adquirió, y no puede retenerlo el que lo ha adquirido, como sucede en la rapiña, el hurto y la usura: *y de tales cosas, estando el hombre obligado á restituirlas, no puede dar limosna*; 2.º por cuanto el que la adquirió no puede retenerla, mas no se debe á aquel, de quien la adquirió; pues que las recibió contra justicia y el otro las dió contra justicia; como sucede en la simonía, en la cual el que da y el que recibe obran contra la justicia de la ley divina: por lo que no debe hacerse restitucion al que la dió, *sino que debe ser empleado en limosnas.* Igual razon milita respecto á todos los casos, en que se da y recibe algo contra la ley. 3.º Se adquiere algo ilícitamente, no porque la adquisicion sea ilícita, sino porque lo es el medio, por el

cual se adquiere, como sucede en lo que la mujer adquiere por la prostitucion; y esto se llama propiamente torpe lucro, pues la meretriz obra en su oficio torpemente y contra la ley de Dios; pero, al recibir lo que se la da, no obra injustamente ni contra la ley. Luego *lo que así es adquirido ilícitamente puede retenerse, y de ello darse limosna.*

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Agustin (De verb. Dom. serm. 35, c. 2), «algunos, interpretando malamente aquellas palabras del Señor, » se apoderan de las cosas ajenas, para » dar con ellas limosnas á los pobres, creyendo cumplir de este modo lo que está » mandado; cuya interpretacion debe ser » corregida». Pero se dicen inícuas todas las riquezas, como indica el mismo Doctor (De quæst. Evang. l. 2, q. 34), «porque lo son para los inícuos, que ponen en ellas su esperanza». O segun San Ambrosio (sup. illud Luc. 16: «*facite vobis amicos, etc.*); dijo *mamma* inícuo, porque sus diversos atractivos vos cautivan nuestros afectos, ó porque «entre los muchos antepasados, á quienes sucedes en el patrimonio, se halla » alguno, que injustamente usurpó bienes » ajenos, aunque tú no lo sepas», como dice San Basilio (Hom. cit. a. 5). O se dicen de iniquidad todas las riquezas, esto es, de desigualdad, porque no son distribuidas igualmente entre todos, careciendo uno de ellas y redundando otro.

Al 2.º que de lo adquirido por la prostitucion, ya se ha dicho de qué manera puede hacerse limosna; mas no se hace de ello sacrificio ú ofrenda ante el altar, tanto por causa del escándalo como por la reverencia debida á las cosas sagradas. Puede tambien darse limosna de lo adquirido por la simonía; puesto que no es debido á quien lo dió, sino que merece perderlo. Respecto de lo que se adquiere por el juego, parece haber algo ilícito por derecho divino, es decir, que alguno se lucre de aquellos, que no pueden enajenar sus bienes, como los menores, dementes y semejantes; así como el que alguno comprometa á otro á jugar por el deséo de ganar, y que le gane con trampas: en cuyos casos está obligado á la restitucion, y así de esto no puede dar limosna. El derecho civil po-

sitivo, que prohíbe en general tal lucro, parece hacer también ilícito lo así adquirido: mas como el derecho civil no obliga á todos, sino á solos los que están sujetos á tales leyes, y además puede ser abrogado por la costumbre en contrario; por eso respecto de los que están sometidos á estas leyes, los que se lucran están obligados universalmente á la restitución, á ménos que prevalezca la costumbre en contrario, ó que el atraído al juego por otro gane lo de este; en cuyo caso no está obligado á la restitución, porque el que perdió no es digno de recibir, ni puede lícitamente guardarlo, vigente tal derecho positivo; por cuya razón en este caso debe emplearlo en limosnas.

Al 3.º que en caso de extrema necesidad todas las cosas son comunes; y por consiguiente es permitido al que sufre tal necesidad tomar de lo ajeno lo que necesita para sustentarse, si no encuentra quien se lo quiera dar. Por la misma razón es lícito al que tiene algo ajeno hacer de ello limosna, y aún tomarlo, si de otra manera no puede socorrer al que sufre necesidad; sin embargo, si puede hacerse sin peligro, debe proveer al que se halla en extrema necesidad después de requerida la voluntad del dueño.

ARTÍCULO VIII. — ¿El que se halla constituido bajo la potestad de otro puede hacer limosna?

1.º Parece que el que se halla bajo la potestad de otro puede hacer limosna: porque los religiosos están bajo la potestad de sus superiores, á quienes prometieron obediencia; y, si no les fuera lícito dar limosna, reportarían un daño del estado religioso; pues, como dice San Ambrosio (*Super illud I Tim. 4*), «la religión cristiana consiste sumariamente en la piedad», y esta se recomienda principalmente por el acto de dar limosnas. Luego los que se hallan bajo la potestad de otro pueden hacer limosna.

2.º La esposa está bajo la potestad del varón, como se dice (*Gen. 3*): pero la mujer puede hacer limosna, puesto que constituye sociedad con su marido; y así se dice que Santa Lucía daba limosnas, ignorándolo su esposo. Luego, aunque alguno esté bajo la potestad de otro, esto

no le impide el que pueda hacer limosna.

3.º Los hijos están sometidos naturalmente á los padres; por lo cual dice el Apóstol (*Eph. 6, 1*): *hijos, obeded á vuestros padres en el Señor*. Pero los hijos, según parece, pueden hacer limosnas de los bienes de sus padres, pues son en cierto modo de ellos, porque son sus herederos; y así, pudiendo usar de estos bienes para las necesidades del cuerpo, parece que con mayor razón puedan usar de ellos, dando limosnas para remedio de su alma. Luego los que están constituidos bajo la potestad de otro, pueden dar limosnas.

4.º Los siervos están bajo la potestad de sus señores, según aquello (*Tit. 2, 9*) *que los siervos sean obedientes á sus señores*; y sin embargo les es permitido hacer algo en utilidad del señor, lo cual se realiza principalmente dando limosnas por ellos. Luego los que se hallan bajo la potestad ajena, pueden hacer limosnas.

Por el contrario: las limosnas no deben hacerse de lo ajeno; sino que cada cual debe dar limosna del fruto de sus legítimos trabajos, como dice San Agustín (*lib. De verbis Dom. serm. 35, c. 2*). Es así que, si diesen limosna los que están sometidos á otros, sería de cosa ajena. Luego los constituidos bajo la potestad de otros no pueden hacer limosnas.

Conclusion. *El que está constituido bajo la potestad de otro no puede hacer limosnas sino de las cosas, de que es dueño; mas no de aquellas, según las cuales está sujeto al superior, á no ser que este se lo haya encomendado.*

Responderémos, que el que se halla bajo la potestad de otro, debe en tal concepto regularse según la autoridad de su superior; pues el órden natural exige que los inferiores sean regulados por los superiores: por lo cual el inferior no debe disponer de las cosas, en que está sometido al superior, de otra manera que como este se lo permita. Así pues el que está constituido bajo la potestad de otro, *no debe hacer limosna de la cosa, según la que le está sometido; sino en cuanto el superior se lo encargue*. Pero, si uno tiene algo, según lo que no esté sometido á la potestad del superior, en esto no está ya sometido á la potestad, gozando

en cuanto á ello de su propio derecho, y de ello puede hacer limosna.

Al argumento 1.º dirémos, que el monje, si tiene comision económica de su superior (1), puede hacer limosnas de las cosas del monasterio segun el encargo que ha recibido; pero, si no la tiene, como nada propio posée, entónces no puede dar limosna sin licencia del abad, ya espresamente dada ó probablemente presunta; á no ser en caso de extrema necesidad, en que le sería lícito hurtar, para dar limosna. Mas no por esto se hace de peor condicion; porque, como se dice (1. De Eccles. dogm. c. 71), «bueno es dar sus bienes á los pobres con dispensa; pero es mejor darlos todos á la vez con ánimo de seguir al Señor, y sufrir penuria con Cristo libre de inquietud».

Al 2.º que, si la mujer tiene otros bienes ademas de la dote, que se destina para sostener las cargas del matrimonio, procedentes ya de la propia ganancia, ya de cualquiera otro modo lícito; puede dar limosna, áun sin pedir el consentimiento del marido, si bien deben ser moderadas, á fin de que por el exceso no se empobrezca el esposo: de otro modo no debe darlas sin consentimiento espreso ó presunto del marido, á no ser en caso de extrema necesidad, segun se ha dicho del monje (al 2.º); porque, aunque la mujer sea igual al marido en el acto del matrimonio, sin embargo en las cosas, que pertenecen al arreglo y direccion de la casa, el *varon es la cabeza de la mujer*, segun el Apóstol (1 Cor. 11, 3). En cuanto á Santa Lucía, tenía un esposo, mas no un marido (2); y por lo tanto con el consentimiento de su madre podía hacer limosnas.

Al 3.º que las cosas del hijo de familia son tambien al padre; y por esto no puede dar limosna, sino en caso alguna limosna pequeña, que puede presumir sea del agrado del padre, ó á ménos que el padre le haya encargado disponer de algunos bienes. Lo mismo debe decirse respecto de los siervos.

Con lo dicho es evidente la contestacion al 4.º

(1) Es decir, el despensero ó ecónomo, encargado de los gastos y provisiones del monasterio.

(2) Recomendamos la lectura de su extracto biográfico en las lecciones del Breviario romano al dia 13 de Diciembre, donde se hacen constar espresamente ambas circunstancias:

ARTÍCULO IX.—¿Debe darse con preferencia limosna á los más próximos?

1.º Parece que no se debe hacer limosna con preferencia á los que son más allegados: porque se dice (Eccli. 12, 4): *da al misericordioso, y no acojas al pecador.... (v. 6) haz bien al humilde, y no des al impío*; y algunas veces sucede que nuestros parientes son pecadores é impíos. Luego no debemos con preferencia darles limosna.

2.º Las limosnas deben hacerse por causa de la recompensa eterna, segun aquello (Matth. 6, 18): *y tu Padre, que ve en lo escondido, te galardonará*. Pero la recompensa eterna se adquiere principalmente por las limosnas, que se otorgan á los Santos, segun aquello (Luc. 16, 9): *ganáos amigos de las riquezas de iniquidad; para que, cuando falleciéreis, os reciban en las eternas moradas*; y San Agustin, esponiendo este pasaje (Lib. de verb. Dom. serm. 35) dice: «quiénes son los que poseerán los tabernáculos eternos, sino los Santos de Dios? y quiénes los que han de ser recibidos por ellos en los tabernáculos, sino los que los socorren en la indigencia». Luego deben darse limosnas á los más santos con preferencia á los que nos son más próximos.

3.º El hombre es el más próximo á sí mismo. Pero el hombre no puede hacerse á sí mismo limosna. Luego parece que no se debe dar con preferencia limosna á la persona más unida.

Por el contrario, dice el Apóstol (1 Tim. 5, 8): *si alguno no tiene cuidado de los suyos y mayormente de los de su casa, negó la fe y es peor que un infiel*.

Conclusion. *Se ha de dar ántes limosna al que es más santo y padece mayor necesidad, y al más útil al bien comun, que á la persona más cercana; á no ser que el vínculo de parentesco, que con ella nos una, sea muy estrecho.*

Responderémos que, segun dice San Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 28), «los que nos están más unidos, son á quienes nos ha cabido como en suerte

la de no estar casada, ni áun desposada, aunque sí solicitada á su despocho para esposa; y la de la autorizacion obtenida de su madre, para invertir en limosnas á los pobres la dote á ella misma destinada.

» el deber de proveerlos ». Sobre esto empero debe servir de regla la discrecion segun la diferencia (ó *grados*) de union, de santidad y de utilidad; porque debe darse *limosna al que es mucho más santo y se encuentra en mayor necesidad, y al que es más útil al bien comun, que á la persona más allegada; sobre todo si no está muy unida, ni nos incumbe su cuidado especial, y si no sufre una gran necesidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que el pecador no debe ser socorrido en cuanto tal, esto es, si por el socorro se fomenta en él el pecado; pero sí en cuanto es hombre, es decir, para sostener su naturaleza.

Al 2.º que la obra de la limosna merece la retribucion eterna de dos modos: 1.º por traer origen de la caridad; y en tal concepto la limosna es meritoria, segun que se guarda en ella el orden de la caridad, que exige que en circunstancias iguales debemos favorecer con preferencia á los más allegados; sobre lo cual dice San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 30): «se debe aprobar la liberalidad en no » despreciar á tus consanguíneos, si sabes » que están necesitados; pues mejor es » socorrer tú mismo á los tuyos, que pasan » vergüenza de pedir á otros su sustento». 2.º La limosna sirve para la recompensa de la vida eterna por el mérito de aquel, á quien se da, el cual ora por el que le dió la limosna; y en este concepto habla allí San Agustin.

Al 3.º que, siendo la limosna obra de misericordia, así como esta no se ejerce propiamente en favor de uno mismo, sino por cierta semejanza, como ya se ha dicho (C. 30, a. 1, al 2.º); de igual modo, propiamente hablando, nadie se da limosna á sí propio, á no ser en persona de otro, v. gr., cuando uno está encargado de distribuir limosnas, puede áun él mismo tomar para sí, si lo necesita, en la misma proporcion que las distribuye á los demas.

ARTÍCULO X. — Debe darse la limosna abundantemente?

1.º Parece que no debe darse abundantemente limosna: porque esta debe ser dada principalmente á los más unidos; mas no se les debe dar de manera, que se

puedan hacer más ricos, como dice San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 30). Luego tampoco á los demas debe darse en abundancia.

2.º Dice S. Ambrosio (ibid.): «no deben derramarse las riquezas de una vez, » sino distribuirse». Es así que la abundancia de las limosnas pertenece á la efusion. Luego no debe hacerse la limosna con abundancia.

3.º Dice el Apóstol (II Cor. 8, 13): *no que los otros hayan de tener alivio, esto es, el que otros vivan ociosamente de lo vuestro, y vosotros quedéis en estrechez, esto es, en pobreza.* Pero esto sucedería, si se diese abundantemente la limosna. Luego no debe darse de esta manera.

Por el contrario, se dice (Tob. 4, 9): *si tuvieres mucho, da con abundancia.*

Conclusion. *Dar limosna abundantemente á proporcion de la facultad de cada uno es cosa laudable.*

Responderémos, que la abundancia de la limosna puede ser considerada por parte del que la da y por parte del que la recibe: por parte del que la da, esto es, cuando uno da algo, que es mucho en proporcion á su fortuna, y en tal caso es *laudable el dar abundantemente*, por lo que el Señor (Luc. 21) alabó á la viuda, que en medio de su penuria dió todo lo que tenía para vivir, observadas sin embargo las condiciones, que ya hemos dicho (a. 6) acerca del modo de dar limosna de lo necesario; y por parte del que la recibe la limosna es abundante en dos sentidos: 1.º en cuanto suple suficientemente su necesidad; y *de este modo es laudable dar abundantemente limosna; 2.º siendo superabundante hasta la superfluidad, en cuyo caso no es laudable,* sino que es mejor repartirla entre muchos necesitados; por lo cual dice el Apóstol (I Cor. 13, 3): *si distribuyere todos mis bienes en dar de comer á los pobres, y la Glosa (interl.) dice que «por estas palabras se enseña la precaucion en la limosna, para que no se de á uno solo, » sino á muchos, á fin dé que se aproveche de ella el mayor número».*

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon procede de la redundancia, que escede á la necesidad del que recibe la limosna.

Al 2.º que San Ambrosio habla de la abundancia de la limosna por parte del que la da; pero debe entenderse que Dios no quiere que se den de una vez todas las riquezas, no siendo por mutacion de estado. Así el dicho Santo añade, «á » no ser como Eliséo, que mató sus bue- » yes y dió cuanto tenía á los pobres, para » quedar libre de cuidados domésticos».

Al 3.º que la autoridad aducida, en cuanto á lo que dice, *no para que sea á otros desahogo*, se refiere á la abundancia de la limosna, que escede á la necesidad del que la recibe; á quien no se debe dar limosna, para que viva espléndidamente, sino para sustentarse con ella. Acerca de lo cual es preciso tener discrecion á causa de las diversas condicio-

nes de los hombres, de los que algunos, criados más desahogadamente, necesitan de manjares más delicados y vestidos más cómodos. Por lo cual dice S. Ambrosio (De offic. l. 1, c. 30): «al dar li- » mosna, deben considerarse la edad y la » debilidad, y algunas veces tambien la » vergüenza, procedente de haber tenido » padres nobles, ó si alguien cayó de la » opulencia en la miseria sin culpa suya». En cuanto á lo que se sigue, *y á vosotros congoja*, se refiere á la abundancia por parte del que da: pero, como la Glosa (*interl. ibid.*) espresa, «no dice esto como que no sería mejor (el dar abundantemente); sino que teme por los débiles, á quienes aconseja que no den de modo que no caigan en la indigencia».

CUESTION XXXIII.

Correccion fraterna.

Consideraremos ahora lo que respecta á la correccion fraterna en los ocho artículos siguientes: 1.º La correccion fraterna es acto de caridad?—2.º Es de precepto?—3.º Este precepto se estiende á todos, ó solamente á los superiores?—4.º Están obligados los súbditos por este precepto á corregir á los superiores?—5.º El pecador puede corregir?—6.º El que se hace peor por la correccion debe ser corregido?—7.º La correccion secreta debe preceder á la denuncia?—8.º La presentacion de testigos debe preceder á la denuncia?

ARTÍCULO I. — La correccion fraterna es acto de caridad?

1.º Parece que la correccion fraterna no es acto de caridad: porque dice la Glosa (ord. Matth. 18) sobre aquello, *si tu hermano pecare contra tí...* que «se » debe reprender al hermano por celo de » la justicia». Pero la justicia es una virtud distinta de la caridad. Luego la correccion fraterna no es acto de caridad, sino de justicia.

2.º La correccion fraterna se hace por amonestacion secreta; y la amonestacion es cierto consejo, que pertenece á la prudencia; porque es propio del prudente ser buen consejero, como se dice (Ethic. l. 4, c. 5). Luego la correc-

cion fraterna no es acto de caridad, sino de prudencia.

3.º Los actos contrarios no pertenecen á la misma virtud. Es así que sufrir al que peca es un acto de caridad, segun aquello (Galat. 6, 2): *llevad los unos las cargas de los otros, y de esta manera cumpliréis la ley de Cristo*. Luego parece que corregir al hermano pecador, lo cual es contrario á sufrirle, no es acto de caridad.

Por el contrario: corregir al delincuente es cierta limosna espiritual. Es así que la limosna es un acto de caridad, como se ha dicho (C. 32, a. 1). Luego la correccion fraterna es un acto de caridad.

Conclusion. [1] *La correccion fraterna propiamente dicha es acto de ca-*

ridad; [2] y es de justicia la correccion, por la que se aplica remedio al mal, que redunde en daño de otros y del bien comun.

Responderémos, que la correccion del delincuente es cierto remedio, que debe aplicarse contra el pecado de alguno; mas el pecado de alguno puede considerarse en dos sentidos: 1.º en cuanto es dañoso para el que peca, 2.º en cuanto redunde en daño de otros, que son perjudicados por dicho pecado, ó se escandalizan; y tambien en cuanto es un perjuicio para el bien comun, cuya justicia es perturbada por el pecado del hombre. Hay pues dos clases de correccion del delincuente: una, que presta remedio al pecado, en cuanto es cierto mal del mismo que peca; y esta es propiamente la correccion fraterna, que se dirige á la enmienda del delincuente: y, como remover el mal de alguno viene á ser lo mismo que procurar su bien, y procurar el bien del hermano pertenece á la caridad, por la cual queremos y obramos el bien para el amigo; de aquí es que *la correccion fraterna es tambien acto de caridad* (1) puesto que por ella repelemos el mal de nuestro hermano, es decir, el pecado, cuya remocion pertenece más bien á la caridad, que la remocion de un daño ó perjuicio corporal, porque la virtud, que es el bien contrario al pecado, tiene más afinidad con la caridad que el bien del cuerpo, que proviene de las cosas exteriores. De consiguiente la correccion fraterna es acto de caridad más bien que la curacion de la enfermedad del cuerpo, ó el socorro por el que se remedia la indigencia. Otra es la correccion que aplica el remedio al pecado del delincuente, segun que es dañoso á otros y principalmente en menoscabo del bien comun; y tal correccion es acto de justicia, al que corresponde conservar la rectitud de la misma entre los hombres.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella Glosa habla de la segunda correccion, que es acto de justicia; ó, si se habla tambien de la primera, entónces tórnase allí la justicia, en cuanto es virtud univer-

sal, como se dirá (C. 58, a. 5): y en este mismo sentido se dice igualmente que *todo pecado es iniquidad*, como se lee (I Joan. 3, 4), como existente contra la justicia.

Al 2.º que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5 y 7), la prudencia constituye la rectitud en lo concerniente al fin, sobre lo cual versan el consejo y la eleccion: no obstante, cuando por la prudencia hacemos algo rectamente para el fin de alguna virtud moral, v. gr., de la templanza ó de la fortaleza; aquel acto pertenece principalmente á aquella virtud, á cuyo fin se ordena. Luego, puesto que la amonestacion, que se hace en la correccion fraterna, se ordena á remover el pecado de nuestro hermano, lo cual pertenece á la caridad; es evidente que tal amonestacion es principalmente acto de caridad como de imperante, y secundariamente es acto de prudencia como de ejecutora y directriz del acto.

Al 3.º que la correccion fraterna no se opone á la virtud de sufrir á los débiles, sino que es más bien su consecuencia: pues, en tanto alguno soporta al pecador, en cuanto no se irrita contra él, sino que le tiene benevolencia; y de esto resulta que procura que se enmiende.

ARTÍCULO II.—La correccion fraterna es de precepto?

1.º Parece que la correccion fraterna no es de precepto: porque lo imposible no es objeto de precepto, segun se expresa San Jerónimo (Pelagii in Exposit. symb. ad Damasc.): «maldito el que dice haber mandado Dios algo imposible». Pero se lee (Eccli. 7, 14): *considera las obras de Dios, que ninguno puede corregir al que él desechó*. Luego la correccion fraterna no es de precepto.

2.º Todos los preceptos de la ley divina se reducen á los del Decálogo; y ninguno de ellos comprende la correccion fraterna. Luego no es de precepto.

3.º La omision de un precepto divino es pecado mortal, que no se halla en los

(1) La correccion fraterna se pone como de la caridad mediante la misericordia, por ser una especie de limosna; y, como se ha dicho en la cuestion precedente, dar limosna de este modo es acto de caridad, de manera que tanto la caridad como la misericordia se há como imperante aquella para hacer

bien, esta para quitar la miseria; aquella principalmente, esta bajo aquella: mas la prudencia dirige y ejecuta el acto de la amonestacion para la consecucion de la enmienda. C. Cayetano.

santos. Pero la omision de la correccion fraterna se encuentra en los santos y varones espirituales; pues dice San Agustin (De civit. Dei, l. 1, c. 9) que «no » solamente los inferiores, sino tambien » los que se hallan en grado superior se » abstienen de reprender á otros por » cierta mancha de codicia, no por los » oficios de la caridad ». Luego la correccion fraterna no es de precepto.

4.º Lo que es de precepto, tiene razon de debido. Si pues la correccion fraterna fuese de precepto, deberíamos corregir á nuestros hermanos. Pero el que debe á alguno una deuda material, v. gr., dinero, no debe contentarse con que el acreedor venga á buscarle, sino que debe buscarle y pagarle. Sería pues necesario que el hombre buscarse á los que necesitan correccion, para corregirlos: lo cual parece inconveniente, ya por la multitud de los pecadores, para cuya correccion no bastaría un solo hombre; ya tambien porque sería menester que los religiosos salieran de sus cláustros, para corregir á los hombres, lo cual es inconveniente. Luego la correccion fraterna no es de precepto.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De verb. Dom. sem 16, c. 4): «si » descuidares corregir, te haces peor que » el que pecó ». Pero esto no tendría lugar, si por este descuido no se quebrantase algun precepto. Luego la correccion fraterna es de precepto.

Conclusion. *La correccion fraterna, sacando racionalmente fruto de ella, es de precepto.*

Responderémos, que la correccion fraterna es de precepto; pero debe considerarse que, así como los preceptos negativos de la ley prohiben los actos de los pecados, á su vez los preceptos afirmativos inducen á los actos de las virtudes. Mas los actos de los pecados son malos en sí mismos, y no pueden convertirse en buenos de modo alguno, ni en tiempo ni lugar alguno; puesto que están por sí mismos unidos á un fin malo, como se dice (Ethic. l. 2, c. 6); y por esto los preceptos negativos obligan siem-

pre y por siempre. Pero los actos de las virtudes no deben practicarse de cualquier modo, sino observando las debidas circunstancias, que se requieren para que el acto sea virtuoso, es decir, que se haga donde se debe, cuando se debe hacer y del modo conveniente: y, como la disposicion de los medios se considera segun la razon del fin; en estas circunstancias del acto virtuoso debe atenderse principalmente la razon del fin, que es el bien de la virtud. Si pues hay tal omision de alguna circunstancia acerca del acto virtuoso, que destruya totalmente el bien de la virtud, este acto es contrario al precepto; pero, mediando falta de alguna circunstancia, que no prive á dicho acto totalmente de la virtud, aunque no llegue perfectamente al bien de esta, no es contrario al precepto. Por lo cual dice el Filósofo (Ethic. l. 2, c. últ.) que, «si nos separamos poco » del medio, el acto no es contrario á la » virtud; pero, si nos alejamos mucho, se » corrompe la virtud en su acto ». Mas la correccion fraterna se ordena á la enmienda de nuestro hermano, y por lo tanto *en este sentido es de precepto, segun que es necesaria para tal fin*; «no empero de » manera que en cualquier lugar y tiempo se deba corregir al prójimo, que de » linque » (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en la ejecucion de todas las buenas obras la operacion del hombre no es eficaz, si no es ayudada por el divino auxilio; y sin embargo el hombre debe hacer lo que está de su parte: por cuya razon dice San Agustin (lib. De correptione et gratia. c. 15): «no sabiendo quién pertenece al » número de los predestinados y quién » no, debemos tener un sentimiento de » caridad tal, que queramos que todos » sean salvos ». Por lo tanto debemos ejercer con todos el oficio de la correccion fraterna en la esperanza del divino auxilio.

Al 2.º que segun lo dicho (C. 32, a. 5, al 4.º) todos los preceptos relativos al otorgamiento de algun beneficio al prójimo se reducen al que nos manda honrar á nuestros padres.

(1) Para que la correccion fraterna obligue, se requieren: 1.º materia grave, esto es, pecado mortal; 2.º culpa cierta; 3.º esperanza de enmienda; 4.º necesidad de la correccion, porque no incumbe á otro este oficio; 5.º que no provenga un

daño grave al que corrige. De lo cual se sigue que pocas veces obliga la correccion fraterna, por faltar alguna de estas circunstancias, á no ser á los superiores ó preladados.

Al 3.º que la correccion fraterna puede ser omitida de tres modos: 1.º meritoriamente, cuando alguno omite la correccion por caridad, pues dice San Agustín (De civit. Dei, l. 1, c. 9): «si se »deja la reprension y la correccion de los »pecadores para un tiempo oportuno, ó »por temor de que se hagan peores, ó »de que impidan á los más débiles la »práctica de las virtudes y de la piedad, »oprimiéndolos y desviándolos de la fe; »no parece que esto sea ocasion de co- »dicia, sino consejo de la caridad». 2.º Se omite la correccion fraterna pecando mortalmente; «cuando se teme, segun dice el mismo Doctor, la opinion pública, las penas corporales ó la muerte, de manera empero que se sobrepongan en el ánimo á la correccion fraterna»; y esto parece suceder, cuando alguno presume con probabilidad acerca de algun delincuente que pudiera retraerlo del pecado, y sin embargo omite la correccion por temor ó pasion. 3.º Esta misma omision es pecado venial, cuando el temor ó la pasion hacen más tardo al hombre en corregir los delitos de su prójimo, no de tal modo sin embargo que, si le constare que pudiera retraerle del pecado, la omitiría por temor ó codicia, á los cuales antepone en su ánimo la caridad fraterna: y de este modo algunas veces los Santos dejan de corregir á los que pecan.

Al 4.º que lo que se debe á alguna determinada y cierta persona, ya se trate de un bien corporal ya espiritual, conviene que se lo satisfagamos, no esperando á que ella salga á nuestro encuentro, sino buscándola nosotros con la debida solicitud; por lo que, así como el deudor debe buscar al acreedor en debido tiempo para pagarle la deuda, de igual modo el que tiene especialmente el cuidado (1) de alguno, debe buscarle para corregirle del pecado. Pero los beneficios no debidos á determinada persona, sino en general á todos los prójimos, ya sean corporales ya espirituales, no es preciso buscar á quién otorgarlos, sino que basta que los demos á quienes se nos presentan; pues esto debe dejarse más bien como á la casualidad, segun dice San

(1) No precisamente la cura espiritual, sino áun cualquiera superioridad temporal, doméstica ó social, política ó civil, ecclétiaca.

Agustín (De doct. christ. l. 1, c. 28); por lo cual dice también (lib. De verb. Dom. serm. 15) que «Nuestro Señor nos »exhorta á no descuidar mutuamente »nuestros pecados, no buscando qué re- »prender, sino viendo lo que se debe »corregir»; pues de otro modo nos convertiríamos en indagadores de la vida de otros, contra lo que se dice (Prov. 24, 15): *no aceches ni busques impiedad en la casa del justo, ni perturbes su reposo*. Luego es evidente no ser necesario que los religiosos salgan de sus claustros, para corregir á los pecadores.

ARTÍCULO III. — *La correccion fraterna pertenece solo á los prelados (ó superiores)?*

1.º Parece que la correccion fraterna pertenece solo á los superiores: porque dice San Jerónimo (espres. Orig. hom. 7 in Jos.): «los sacerdotes procuren »cumplir aquello del Evangelio»: *si tu hermano pecare, etc...*; y bajo el nombre de sacerdotes se acostumbró á significar los superiores, que tienen el cuidado de otros. Luego parece que solo á los superiores pertenece la correccion fraterna.

2.º La correccion fraterna es cierta limosna espiritual. Es así que el dar limosna pertenece á los que son superiores en las cosas temporales, es decir, á los más ricos. Luego también la correccion fraterna pertenece á los que son superiores en las espirituales, es decir, á los prelados.

3.º El que corrige á otro, le mueve á ser mejor por medio de su amonestacion. Es así que en los seres naturales los inferiores son movidos por los superiores. Luego también segun el orden de la virtud, que sigue el orden de la naturaleza, pertenece á solos los prelados el corregir á los inferiores.

Por el contrario, dicese (24, q. 3, c. 14): «tanto los sacerdotes como los »demas fieles todos deben tener sumo »cuidado de los que perecen; á fin de que »por medio de la reprension ó se corrijan »de sus pecados, ó, si se muestran in- »corregibles, sean separados de la Igle- »sia ».

Conclusion. [1] *La correccion, que es solo acto de caridad, pertenece no solo á*

los preladados sino á todos los que tienen caridad; pero [2] la que es acto de justicia solo á los preladados y jueces.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la correccion es de dos clases: una, que es acto de caridad, y tiende especialmente á la enmienda del prójimo delincuente por una sencilla amonestacion; y tal correccion pertenece á todo el que tiene caridad (1), sea súbdito ó prelado. Mas hay otra correccion, que es acto de justicia, y tiene por objeto el bien comun, que no solamente se procura por la amonestacion al hermano sino tambien algunas veces por el castigo, que aleja á otros del pecado por el temor: y tal correccion pertenece á solos los preladados, que pueden no solamente amonestar, sino tambien corregir castigando.

Al argumento 1.º dirémos, que en la correccion fraterna, que á todos incumbe, es más grave el cuidado de los preladados, como dice S. Agustin (De civ. Dei, l. 1, c. 9): pues, así como debe alguno otorgar más bien los beneficios temporales á aquellos, de cuyo cuidado temporal está encargado; del mismo modo tambien los beneficios espirituales, como la correccion, la enseñanza y otros semejantes, deben ser otorgados con preferencia á los que están encomendados á su cuidado espiritual. Así que San Jerónimo no pretende decir que á solos los sacerdotes obligue de precepto la correccion fraterna, sino que les pertenece especialmente.

Al 2.º que, así como el que tiene de qué poder socorrer corporalmente, es rico en este concepto; tambien el que tiene juicio sano y recto, por el cual puede corregir el delito de otro, debe ser considerado en este sentido como superior.

Al 3.º que tambien en el órden de la naturaleza hay cosas, que obran mutuamente las unas sobre las otras, porque son en algo superiores reciprocamente, por cuanto cada cual de dos está en cierto modo en potencia y en cierto modo en acto respecto de la otra; y asimismo alguno, en cuanto tiene recto y sano juicio, acerca de aquello, que á otro le falta, puede corregirle; aunque no sea en absoluto su superior.

(1) Por esta frase, que tiene caridad, debe entenderse todo hombre que la tiene, ya en acto ya en potencia; pues, si solo se entendiése del que la tiene en acto, ninguno se considera-

ARTÍCULO IV.— Está alguno obligado á corregir á su prelado?

1.º Parece que nadie está obligado á corregir á su prelado: porque se dice (Exod. 19, 12): *bestia, que tocare al monte, será apedreada*, y (II Reg. 6) se dice que Oza fué herido por el Señor, porque tocó el arca. Pero por el monte y el arca se significan los preladados. Luego estos no deben ser corregidos por sus súbditos.

2.º Sobre aquello (Galat. 2), *le resistí de frente*, dice la Glosa (ord. é interl. Ambr.), « como igual ». Luego, no siendo el súbdito igual al prelado, no debe corregirle.

3.º San Gregorio dice (implic. Moral. l. 23, c. 8; y l. 26, c. 28): « no presuma » corregir la vida de los Santos, sino el « que se sienta mejor ». Pero nadie debe creerse mejor que su prelado. Luego estos no deben ser corregidos.

Por el contrario, dice San Agustin *in Regula* (tom. 1): « compadecéos no solamente de vosotros, sino tambien de él, es decir, del prelado; porque está espuesto á tanto mayores peligros, cuanto ocupa entre vosotros un puesto más elevado ». Siendo pues la correccion fraterna obra de misericordia; dedúcese que los preladados deben ser corregidos.

Conclusion. *No están obligados los súbditos á corregir á sus preladados, segun que la correccion es acto de justicia; pero, segun que es acto de caridad, están obligados á corregirle con la debida reverencia y mansedumbre.*

Responderémos, que aquella correccion, que es acto de justicia mediante la cohibicion de la pena, no compete al súbdito respecto del superior: pero la correccion fraterna, que es acto de caridad, pertenece á cada cual respecto de toda persona, á la cual debe tener caridad, si se halla en ella algo corregible: porque el acto procedente de algun hábito ó potencia se estiende á todas las cosas contenidas bajo el objeto de aquella potencia ó hábito; como la vision á todas las incluidas en el objeto de ella. Pero, como el acto virtuoso debe ser moderado segun

ria obligado á la correccion fraterna, porque nadie sabe si tiene actualmente caridad, como lo dice el Santo Doctor (1.º 2.º, C. 112, a. 5).

las debidas circunstancias, síguese que en la correccion de los súbditos á sus preladados, deben emplear el modo conveniente, es decir, que no se les ha de corregir con altanería y dureza, sino con mansedumbre y reverencia. Dice á este propósito el Apóstol (1 Tim. 5, 1): *no increpa al anciano; mas amonéstale como á padre*; y por esto San Dionisio censura al monje Demófilo (Epist. 8) porque había corregido irrevcrentemente á un sacerdote, golpeándolo y echándolo de la iglesia.

Al argumento 1.º dirémos que parece se ataca descomedidamente á un prelado, cuando se le reprende irreverentemente, ó se le vilipendia; y esto se significa por el contacto del monte y del arca, condenado por Dios.

Al 2.º que, cuando se resiste de frente á la vista de todos, se traspasan los límites de la correccion fraterna; y así no hubiera reprendido de aquel modo San Pablo á San Pedro, si no hubiera sido en algun modo su igual en cuanto á la defensa de la fe. Pero amonestar secreta y reverentemente puede hacerlo tambien el que no es igual á otro, por cuya razon el Apóstol (Colos. 5, 17) escribe respecto de los súbditos que amonesten á su Prelado, cuando dice: *decid á Archipo* (que era obispo), *cumple tu ministerio*. Debe saberse no obstante que, donde hubiese peligro de la fe, los preladados pueden ser reprendidos aún públicamente por los súbditos. Así que San Pablo, que era inferior á San Pedro, con motivo de un inminente peligro de escándalo acerca de la fe le reprendió públicamente; y, como dice la Glosa de San Agustin (ord. ex epist. 19 u 82, c. 11) (Galát. 2), «el mismo San Pedro enseñó con su ejemplo á los superiores, si por casualidad alguna vez se separan del camino recto, á no desdeñar el ser corregidos aún por los que son posteriores».

Al 3.º que presumir uno ser en absoluto mejor que lo es su prelado, parece argüir presuntuosa soberbia: pero creerse mejor en cuanto á algo no es presuncion; pues nadie hay en esta vida, que no tenga algun defecto. Debe considerarse tambien que, cuando alguno amonesta caritativamente al prelado, no por esto se juzga mejor; sino que viene en auxilio de quien, «cuanto está colocado en lugar

» superior, está espuesto á mayor peligro», como dice San Agustin in Regula (ibid.).

ARTÍCULO V.—El pecador debe corregir al que delinque?

1.º Parece que el pecador debe corregir al que delinque: porque nadie se escusa de observar el precepto por el pecado que cometió, y la correccion fraterna es de precepto segun lo dicho (a. 2). Luego parece que, por haber uno pecado, no debe omitir esta correccion.

2.º La limosna espiritual es preferible á la corporal. Pero el que se halla en pecado, no debe abstenerse de hacer limosna corporal. Luego mucho ménos debe abstenerse de corregir al que peca á causa del pecado precedente.

3.º Se dice (1 Joan. 1 y 8): *si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros nos engañamos*. Luego, si por el pecado es impedido alguno de la correccion fraterna, nadie habrá, que pueda corregir al que peca. Mas esto es inconveniente. Luego.....

Por el contrario, dice San Isidoro (De sum. bono, l. 3, c. 32): «el que está » sujeto á los vicios, no debe corregir la » vida de otros;» y (Rom. 2, 1): *en lo mismo, en que juzgas á otro, á tí mismo te condenas; porque haces esas mismas cosas, que juzgas*.

Conclusion. *El pecador, segun que hay en él recto juicio de la razon, puede corregir al delincuente, sin incurrir en pecado; si bien con su pecado pone no poco impedimento á la correccion.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 3, al 2.º), la correccion del delincuente pertenece á alguno, segun que hay en él recto juicio de la razon. Mas el pecado segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 85, a. 1 y 2) no quita todo el bien natural, sino que deja en el pecador algo del juicio recto de la razon; y en tal sentido puede competirle reprender á otros sus faltas. Sin embargo el pecado precedente es cierto obstáculo para esta correccion por tres razones: 1.ª porque por el pecado precedente se hace indigno para corregir á otro, y principalmente, si cometió un pecado mayor, no es digno de reprender

á otro por un pecado menor; por lo que sobre aquello (Matth. 7), *en la paja....* dice San Jerónimo: «habla de aquellos, » que no toleran en sus hermanos la menor falta, aún cuando ellos vivan esclavos del pecado mortal »; 2.^a es indebida la correccion por causa del escándalo, que se sigue de ella, si es manifiesto el pecado del que corrige; pues parece que el que corrige no lo hace por caridad, sino más bien por ostentacion: por lo cual sobre aquello (Matth. 7), *cómo dices á tu hermano...* dice San Crisóstomo (hom. 17 in oper. imperf.): «esto es, ¿con qué propósito? ¿es acaso por caridad, á fin de salvar á tu prójimo? no, porque á tí mismo te salvarías ántes: luego no quieres salvar á los otros, sino ocultar » bajo buena doctrina malas acciones, y » buscar la alabanza de tu saber por parte » de los hombres ». 3.^a Por la soberbia del que corrige; porque, cuidándose poco de sus propias faltas, se prefiere á sí mismo al prójimo en su corazón, juzgando con gran severidad los pecados de este, como si él fuera justo. Por lo que dice San Agustín (De serm. Dom. in monte, l. 2, » c. 19): «denunciar los vicios de oficio » es de hombres buenos y benévolos; pero, » cuando los denuncian los malos, hacen » lo que no les incumbe »; y así segun San Agustín (ibid.) « pensemos, cuando nos » vemos obligados á reprender á alguno, » si es de un vicio que no hemos tenido » jamás; y entónces pensemos que somos » hombres y pudiéramos haberlo tenido, » ó bien, que lo tuvimos en algun tiempo » y ya no lo tenemos; y así recordando » la fragilidad comun, á aquella correccion precederá la misericordia, no el » odio: mas, si descubrimos que tenemos el mismo vicio; no reprendamos, » sino gimamos con el culpable, y no le » invitamos á obedecernos, sino á precaverse juntamente con nosotros de tal » vicio ». De lo dicho resulta claro que, si el pecador corrige con humildad al que delinque, no peca ni adquiere nueva condenacion; aunque ya en la conciencia de su hermano, ya al ménos en la suya, se considere condenado por el pecado cometido.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO VI.— ¿Debe alguno desistir la correccion por temor de que el corregido se haga peor?

1.^o Parece que no se debe cesar en la correccion de otro por temor de que se haga peor: porque el pecado es cierta debilidad del alma, segun aquello (Ps. 6, 3); *apiádate de mí, Señor, porque soy débil*. Pero el que está encargado del cuidado del enfermo, no debe cesar á pesar de la contradiccion ó desprecio de este; porque entónces le amenaza mayor peligro, como sucede con los furiosos. Luego mucho más debe el hombre corregir al que peca, aunque lo lleve á mal.

2.^o Segun San Jerónimo no se debe abandonar la verdad de la vida por causa del escándalo; mas los preceptos de Dios pertenecen á la verdad de la vida: siendo pues de precepto la correccion fraterna segun lo dicho (a. 2), parece que no debe ser abandonada por causa del escándalo del que es corregido.

3.^o Segun el Apóstol (Rom. 3) *no deben hacerse males, para que vengan bienes*. Luego por identidad de razon no deben omitirse las buenas obras por temor de que sobrevengan males. Pero la correccion fraterna es cierto bien: por consiguiente no debe ser omitida por el temor de que se haga peor aquel, á quien se corrige.

Por el contrario, se dice (Prov. 9, 8): *no reprendas al escarnecedor, para que no te aborrezca*; y sobre estas palabras dice la Glosa (ord. Greg. Mor. l. 8, c. 24): «no debes temer que el escarnecedor te » infiere ofensa, cuando le reprendes; sino » cuida más bien de que, escitado su odio, » no se haga peor ». Luego debemos abstenernos de la correccion fraterna, cuando se teme que puede hacerse peor aquel, á quien se trata de corregir.

Conclusion. *La correccion, que se ordena al bien comun y tiene fuerza coactiva, no se ha de omitir por la alteracion del que es corregido; pero si en otro caso, cuando se cree con probabilidad que, en vez de enmendarse el corregido, se ha de hacer peor.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 3) hay dos clases de correccion del delincuente: 1.^a una perteneciente á los prelados, que se ordena al bien comun y

tiene fuerza coactiva, y tal correccion no debe ser omitida por la alteracion, que pueda sobrevenir al que se corrige; ya porque, si no quiere corregirse espontáneamente, debe ser obligado por los castigos, para que cese de pecar; ya tambien porque, si es incorregible, debe proveerse al bien comun observando el órden de la justicia, para que con el ejemplo de unos se atemorizen los demas. Así el juez no deja de imponer sentencia de condenacion al que delinque por temor de la turbacion del mismo ó de sus amigos. 2.^a Hay otra correccion fraterna, cuyo fin es la enmienda del delincuente, que no tiene coaccion sino simple amonestacion; y así, cuando probablemente se cree que el pecador no recibirá la amonestacion, sino que caerá en faltas peores, debe desistirse de semejante correccion; porque las cosas conducentes al fin deben regularse, segun lo exige la razon de este fin.

Al argumento 1.^o dirémos, que el médico usa de cierta coaccion con el frenético, que no quiere curarse; á lo cual se asemeja la correccion de los prelados, que tiene fuerza coactiva, mas no la simple correccion fraterna.

Al 2.^o que la correccion fraterna es de precepto, en cuanto es acto de virtud, esto es, segun que es proporcionada al fin; por lo cual, cuando sirve de impedimento á él, como cuando el hombre se hace peor, no pertenece á la verdad de la vida ni cae bajo precepto.

Al 3.^o que lo que se ordena al fin, tiene razon de bien por órden al fin (1). Así pues la correccion fraterna, cuando es impeditiva del fin, es decir, de la enmienda del hermano, ya no tiene razon de bien; y por tanto, al abstenerse de tal correccion, no se deja de hacer el bien, para que no suceda el mal.

ARTÍCULO VII. — ¿En la correccion fraterna debe por necesidad de precepto preceder la amonestacion secreta á la denuncia?

1.^o Parece que en la correccion fraterna no debe preceder por necesidad de precepto la amonestacion secreta á la denuncia: porque en las obras de la caridad debemos imitar principalmente á

Dios, segun aquello (Eph. 5, 1): *sed pues imitadores de Dios, como hijos muy amados* (v. 2), *y andad en caridad*. Mas Dios castiga públicamente algunas veces al hombre por el pecado sin amonestacion secreta anterior. Luego parece que no es necesario que la amonestacion secreta preceda á la denuncia.

2.^o Como dice San Agustin (lib. De mand. c. 15), «por los hechos de los santos puede conocerse, de qué manera deben ser entendidos los preceptos de la Sagrada Escritura». Pero en los hechos de los santos hállase hecha la denuncia pública de pecados ocultos sin amonestacion anterior secreta, como se lee (Gén. 3, 7) que José acusó á sus hermanos ante su padre de un delito muy malo, y (Act., 5) que San Pedro denunció públicamente á Ananías y Saphira, que le habian defraudado ocultamente el precio del campo, sin que precediera amonestacion alguna secreta; y aún el mismo Señor no se lee amonestase en secreto á Júdas, ántes de denunciarlo. Luego no es de necesidad de precepto el que á la pública denuncia preceda la amonestacion en secreto.

3.^o La acusacion es más grave que la denuncia; y se puede proceder á la acusacion pública, sin que preceda amonestacion alguna secreta, pues se determina en las Decretales (cap. *Qualiter*, 24, De accusationibus) «que á la acusacion debe preceder la sola inscripcion». Luego parece que no es de necesidad preceptiva que la amonestacion secreta preceda á la pública denuncia.

4.^o No parece probable que las cosas, que son de comun costumbre de los religiosos, sean contrarias á los preceptos de Cristo. Pero se acostumbra en las religiones el que se digan las culpas de algunos en el capítulo, sin que preceda amonestacion alguna secreta. Luego parece que esta no es de necesidad de precepto.

5.^o Los religiosos están obligados á obedecer á sus superiores; y estos superiores mandan algunas veces ya á todos en general, ya especialmente á alguno, que las digan, si saben algo, que deba corregirse. Luego parece que están obligados á decirselo ántes de la amonestacion secreta. No es por lo tanto de necesidad de pre-

(1) Segun aquel axioma filosófico de Boecio (*Topic.*), *cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est.*

cepto el que la amonestacion secreta preceda á la pública denuncia.

Por el contrario, dice San Agustin (lib. De verb. Dom.), esponiendo aquellas palabras, *corrige al mismo entre tí y solo él* (Serm. 16, c. 4): «procurando » corregir sin sonrojo; pues quizá el cul- » pable defiende su pecado por vergüen- » za, y al que quieres hacer mejor le » haces peor». Mas estamos obligados por el precepto de la caridad á evitar que nuestros hermanos se hagan peores. Luego el orden de la correccion fraterna es de precepto.

Conclusion. *La amonestacion secreta [1] debe preceder á la pública denuncia del delincuente, cuando los pecados son ocultos y no contra el bien comun; mas [2] no es siempre necesario que preceda la secreta amonestacion, cuando son públicos los pecados, ó bien, son ocultos pero contra el bien comun.*

Responderémos, que acerca de la pública denuncia de los pecados es preciso distinguir; porque ó son públicos ó son ocultos: *si son públicos*, no debe aplicarse únicamente el remedio al que peca, para que se haga mejor; sino tambien á otros, que de ello tengan conocimiento, á fin de que no se escandalicen. Por cuya razon tales pecados *deben ser reprendidos públicamente*, segun aquello del Apóstol (1 Tim. 5, 20): *á los que pecaren, répréndelos delante de todos, para que tambien los otros teman*; lo cual se entiende de los pecados públicos, como dice San Agustin (lib. De verb. Dom. ibid. c. 7). Pero, *si los pecados son ocultos*, en tal caso parece tener lugar lo que el Señor dice (Matth. 18): *si tu hermano pecare...; pues, cuando te ofende públicamente y delante de otros, ya no solo peca contra tí, sino tambien contra los otros, á quienes perturba*. Mas, puesto que aún en los pecados ocultos puede ser inferida ofensa á los prójimos, parece que debe hacerse una distincion; pues hay ciertos pecados ocultos, que son en daño corporal ó espiritual de los prójimos, como si alguien ocultamente trata del modo de entregar la ciudad al enemigo, ó si el hereje privadamente separa á los hombres de la fe. Y, como el que así peca ocultamente, no solo peca contra tí, sino tambien contra

á la denuncia, para impedir semejante daño; á ménos que juzguemos con seguridad que se pueden impedir tales males inmediatamente por la amonestacion reservada ó secreta. Mas hay algunos pecados, que solamente redundan en daño del que peca y de aquel, contra quien se peca, ya porque el daño es causado solo por el que peca, ó ya al ménos por sola la noticia; y en este caso debe atenderse únicamente á socorrer á nuestro hermano pecador: y, así como el médico del cuerpo procura la salud del enfermo, sin amputarle miembro alguno, si es posible, y de no, corta el miembro ménos necesario, para conservar la vida de todo el cuerpo; de igual modo el que desea la enmienda de su hermano, debe, si puede, corregirle secretamente, para conservar su reputacion, que es útil primeramente al mismo pecador, no solo en cuanto á las cosas temporales, en las que el hombre pierde todo, perdida la fama, sino tambien en cuanto á las espirituales, puesto que ante el temor de la deshonra muchos se retráen del pecado; por lo cual, cuando ya se consideran infamados, pecan desenfrenadamente: y San Jerónimo dice sobre aquello (Matth. 18), *si pecase contra tí.... «que debe corregirse al hermano en particular por temor de que, habiendo perdido el pudor ó la vergüenza, permanezca en el pecado»*.

2. Debe conservarse la fama de nuestro hermano pecador, ya porque, difamado uno, los otros se infaman, segun dice San Agustin (Epist. ad plebem hipponens. 77 ó 137): «cuando entre « los que llevan un nombre santo; hay » algunos, que son acusados sin ó con » razon, instan, se apresuran, se agitan, » haciendo que de todos los demas se » crea semejante pecado»; ya tambien porque por la publicacion del pecado de uno son otros incitados á pecar. Pero, puesto que la conciencia debe ser preferida á la fama, quiso el Señor que al ménos con pérdida de la fama sea libertada del pecado la conciencia del hermano por medio de la pública denuncia. Luego *es evidente ser de necesidad de precepto el que la amonestacion secreta preceda á la pública denuncia*.

Al argumento 1.º dirémos, que todas

las cosas ocultas son conocidas por Dios: y por lo tanto de igual modo se han los pecados ocultos con relacion al juicio divino que los públicos al humano; y no obstante Dios por lo comun previene al pecador por cierta secreta amonestacion, inspirándole interiormente, ya en la vigilia, ya en el sueño, segun aquello (Job. 33, 15): *por sueño en vision nocturna, cuando profundo sueño se echa sobre los hombres, (v. 16) entónces abre las orejas de estos y amaestrándolos los instruye en lo que deben saber, (v. 17) para apartar al hombre de aquello, que hizo.*

Al 2.º que el Señor en cuanto Dios tenía como público el pecado de Júdas, y podía por tanto proceder inmediatamente á publicarlo; sin embargo no lo hizo, sino que le advirtió de él por medio de palabras embozadas. San Pedro publicó el pecado oculto de Ananías y Safira como ejecutor de la voluntad de Dios, por cuya revelacion conoció este pecado. De José debe creerse que algunas veces amonestaría á sus hermanos, aunque esto no se halle escrito: ó bien, puede decirse que el pecado era público entre sus hermanos, y por esto la Escritura habla en plural, *acusó á sus hermanos.*

Al 3.º que, cuando hay peligro para la multitud, no son aplicables estas palabras del Señor; porque entónces el hermano, que peca, no peca solamente contra tí.

Al 4.º que las tales declaraciones, que se hacen en los capítulos de los religiosos, son de algunas faltas leves, que no quitan la fama: por lo tanto son más bien como ciertos recuerdos de culpas olvidadas, que acusaciones ó denuncias. Pero, si fuesen tales que pudiesen infamar á un hermano, obraría contra el precepto del Señor el que de este modo publicase el pecado de su hermano.

Al 5.º que el prelado no debe ser obedecido contra el precepto divino, segun aquello (Act. 5, 29): *es menester obedecer á Dios ántes que á los hombres;* y por lo tanto, cuando el prelado manda que se le diga lo que alguno supiere deba ser corregido, es preciso entender este precepto sanamente, observando el órden de la correccion fraterna; ya el

precepto se dirija á todos en comun, ya á alguno especialmente. Pero, si el prelado mandase espresamente contra el órden establecido por Dios, pecaría él mismo mandando y el que le obedeciera, como obrando contra el precepto del Señor: por lo cual no debe ser obedecido, porque el prelado no es juez de las cosas ocultas, sino solo Dios; y en consecuencia no tiene potestad de mandar cosa alguna sobre lo oculto, á no ser en cuanto se manifiesta por algunos indicios, como por la infamia ó por algunas sospechas, en cuyos casos puede el prelado mandar del mismo modo que el juez secular ó eclesiástico pueden exigir juramento de decir verdad.

ARTÍCULO VIII. — *¿Debe preceder á la denuncia pública la citacion de testigos?*

1.º Parece que la presentacion de testigos no debe preceder á la pública denuncia: porque los pecados ocultos no deben manifestarse á otros, puesto que entónces « el hombre sería más bien denunciador del crimen que corrector de » su hermano », como dice San Agustin (lib. De verb. Dom. serm. 16, c. 7). Es así que el que llama testigos manifiesta á otros el pecado de su hermano. Luego en los pecados ocultos no debe preceder llamamiento de testigos á la pública denuncia.

2.º El hombre debe amar al prójimo como á sí mismo. Mas nadie llama testigos para su pecado oculto. Luego tampoco debe llamarlos para el de su hermano.

3.º Los testigos se aducen, para probar algo; y en las cosas ocultas no puede haber probanza por testigos. Luego inútilmente son llamados los testigos para estos casos.

4.º Dice S. Agustin (in Regula, tom. 1) que « se debe descubrir la falta al prepósito, antes que aducir testigos ». Pero hacer esta manifestacion al prepósito es decirlo á la Iglesia. Luego el llamamiento de los testigos no debe preceder á la pública denuncia.

Por el contrario, el Señor dice (Matth. 18, 16): *y, si no te oyere, toma aún contigo uno ó dos, para que por boca de dos ó tres....*

Conclusion. *La presentacion de los testigos debe preceder en la correccion á la pública denuncia.*

Responderémos, que de un extremo á otro se pasa convenientemente por un medio; y en la correccion fraterna el Señor quiso que el principio fuese oculto, corrigiendo un hermano á otro entre este y él solos; y que el fin fuese público, es decir, que se denunciase el hecho á la Iglesia; por cuya razon *considerase convenientemente como medio el llamamiento de los testigos*, á fin de que primeramente sepan el pecado de nuestro hermano pocas personas, que puedan aprovechar y no dañar, para que de este modo al ménos se enmiende, sin perder la fama ante la multitud.

Al argumento 1.º dirémos, que algunos entendieron que se debía observar el órden de la correccion fraterna de tal modo, que primeramente se debía corregir al hermano en secreto; y, si nos escuchaba, bien; pero, si no nos oyere y el pecado fuese enteramente oculto, no debía procederse á más; pero que, si por algunos indicios comenzaba ya á ser público, entónces debía procederse segun lo que el Señor manda. Mas esto es contra lo que dice San Agustin (in Regula, ibid.) que «no debe ocultarse el pecado del hermano, á fin de que no se pudra en su corazón»; por cuya razon debe decirse que despues de la amonestacion hecha una ó más veces en secreto y cuando hay

esperanza probable de correccion, debe recurrirse á la amonestacion secreta; pero, cuando podemos conocer con probabilidades que la amonestacion secreta no producirá fruto, debe procederse al llamamiento de los testigos aunque el pecado sea oculto, á ménos que se crea probablemente que tampoco esto aprovecharía para la enmienda del hermano, sino que por ello se haría peor; pues en este caso debería renunciarse totalmente á la correccion, segun lo dicho (a. 6).

Al 2.º que el hombre no necesita de testigos para la enmienda de su pecado: pero sí puede ser esto necesario para la enmienda del de su hermano. Luego no hay paridad de razon.

Al 3.º que los testigos pueden ser llamados por tres razones: 1.ª para manifestar que aquello, por lo que alguno es reprendido, es pecado, como dice San Jerónimo; 2.ª para convencerle del acto, si se repite, segun indica San Agustin (in Regula, ibid.); 3.ª para justificar que el hermano que aconseja, hizo lo que estuvo de su parte, segun espone el Crisóstomo (hom. 61 in Matth.).

Al 4.º que San Agustin entiende que se hable ántes al superior que á los testigos, en cuanto el prelado es una persona singular, que puede ser más útil que otros; lo que no significa que se le diga como á la Iglesia, es decir, como cumpliendo las funciones de juez.

CUESTION XXXIV.

Del odio.

Consideraremos ahora los vicios opuestos á la caridad : 1.º el odio que se opone al amor ; 2.º la pereza y envidia, opuestas al gozo de la caridad ; 3.º la discordia y el cisma, contrarios á la paz ; 4.º la ofensa y el escándalo, opuestos á la beneficencia y á la correccion fraterna. Acerca de lo 1.º dilucidaremos seis tesis : 1.ª Puede tenerse odio á Dios? — 2.ª El odio á Dios es el mayor de los pecados? — 3.ª El odio al prójimo es siempre pecado? — 4.ª Es el mayor entre los pecados contra el prójimo? — 5.ª Es un vicio capital? — 6.ª De qué vicio capital se origina?

ARTÍCULO I.—Puede alguno tener odio á Dios?

1.º Parece que nadie puede tener odio á Dios : porque dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, lect. 5) que « la primera » bondad y belleza es agradable y amable á todos ». Es así que Dios es la misma bondad y hermosura. Luego nadie le tiene odio.

2.º En los libros apócrifos de Esdras (1. 3, c. 4) se dice que « todos los seres » invocan la verdad y son benditos en sus obras ». Pero Dios es la verdad misma, como se dice (Joan. 14). Luego todos aman á Dios, y nadie puede tenerle odio.

3.º El odio es cierta aversion ; y, como dice San Dionisio (De div. nom. c. 1, lect. 2 ; y c. 4, lect. 3), Dios convierte á sí mismo todas las cosas. Luego nadie puede tenerle odio.

Por el contrario, se dice (Ps. 73, 23) : *la soberbia de aquellos, que te aborrecen, sube continuamente* ; y (Joan. 15, 24) : *mas ahora las han visto y me aborrecen á mí y á mi Padre*.

Conclusion. *Dios segun su esencia no puede ser odiado, pero segun algunos efectos de su justicia lo puede ser por algunos.*

Responderemos que, segun resulta de lo dicho (1.ª-2.ª C. 29, a. 1), el odio es cierto movimiento de la potencia apetitiva, que no es movida sino por algun objeto aprendido ; y Dios puede ser aprendido por el hombre de dos modos : 1.º en sí mismo, como cuando se le ve por esencia ; 2.º por sus efectos, que es como las co-

sas invisibles de Dios se ven por las que han sido hechas. — Dios es por su esencia la bondad misma, á la cual nadie puede tener odio, puesto que es de esencia del bien el ser amado ; y por tanto *es imposible que, viendo alguno á Dios por esencia, le tenga odio.* — Pero entre sus efectos hay algunos, que de ningun modo pueden ser contrarios á la voluntad humana ; porque el ser, vivir y entender es apetecible y amable para todos : y estas cosas son ciertos efectos de Dios, y por consiguiente tambien, cuando es aprendido Dios como autor de estos efectos, no se le puede tener odio. Mas hay otros efectos de Dios, que repugnan á la voluntad desordenada del hombre, como la imposicion de la pena, y tambien la represion de los pecadores por ley divina, las cuales repugnan á la voluntad depravada por el pecado ; y en consideracion á estos efectos, *puede tenerse por algunos odio á Dios*, segun que le miran como el ser que prohíbe el pecado y lo castiga.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon se refiere á los que ven la esencia de Dios, que es la misma esencia de la bondad.

Al 2.º que tal razonamiento se refiere á la aprension de Dios como causa de aquellos efectos, que son amados por todos ; entre los cuales se encuentran las obras de la verdad, que se da á conocer á todos los hombres.

Al 3.º que Dios convierte á sí mismo todas las cosas, en cuanto es el principio del ser ; puesto que todas ellas, en cuanto

existen, tienden á la semejanza de Dios, que es el ser mismo.

ARTÍCULO II. — El odio á Dios es el mayor de los pecados?

1.º Parece que el odio de Dios no es el mayor de los pecados: porque el más grave de todos los pecados es el pecado contra el Espíritu Santo, que es irremisible, como se dice (Matth. 12). Pero el odio á Dios no se computa entre las especies de pecados contra el Espíritu Santo, segun se ha demostrado (C. 14, a. 2). Luego el odio á Dios no es el más grave de los pecados.

2.º El pecado consiste en el apartamiento de Dios; y parece hallarse más apartado de Dios el infiel, que no tiene conocimiento de Dios, que el fiel, que al ménos, aunque le tenga odio, le conoce sin embargo. Luego parece que es más grave el pecado de infidelidad que el pecado del odio contra Dios.

3.º Dios es odiado únicamente por razon de sus efectos repugnantes á la razon, entre los que el principal es el castigo: no siendo pues el mayor de los pecados el de aborrecer la pena, síguese que tampoco lo es el odio á Dios.

Por el contrario: «lo pésimo es opuesto á lo óptimo», como consta (Éthic. l. 8, c. 10). Pero el odio se opone al amor de Dios, en el cual consiste lo óptimo del hombre. Luego el odio á Dios es el peor pecado del hombre.

Conclusion. *El odio á Dios es el más grave de todos los pecados.*

Responderémos, que el defecto del pecado consiste en la separacion de Dios, como se ha dicho (C. 10, a. 3). Mas esta separacion no tendría razon de culpa, si no fuese voluntaria; por lo cual la razon de culpa consiste precisamente en la separacion voluntaria de Dios. El odio á Dios importa *per se* este alejamiento voluntario; al paso que en otros pecados no existe sino por participacion y relativamente á otro objeto; porque, así como la voluntad se adhiere *per se* á lo que se ama, igualmente rehuye *secundum se* lo que odia. Por lo tanto, cuando alguno odia á Dios, su voluntad se aleja de él *secundum se*; pero en otros pecados, como el de la fornica-

cion, no se separa de Dios *secundum se*, sino segun otra cosa (*secundum aliud*), es decir, en cuanto apetece el deleite desordenado, que lleva aneja la separacion de Dios: y, como siempre lo que existe *per se* es superior á lo que existe *secundum aliud*, síguese que *el odio á Dios es entre los demas pecados el más grave.*

Al argumento 1.º dirémos que, segun manifiesta San Gregorio (Moral. l. 25, c. 2), «así como una cosa es no hacer el bien, y otra odiar al dador de los bienes; igualmente una cosa es pecar por precipitacion y otra por deliberacion»: con lo cual se da á entender que odiar á Dios, dador de todos los bienes, es pecar deliberadamente, y esto es pecado contra el Espíritu Santo. Luego es evidente que el odio á Dios constituye principalmente el pecado contra el Espíritu Santo, segun que el pecado contra el Espíritu Santo designa algun género especial de pecado; y sin embargo no se computa entre las especies de pecado contra el Espíritu Santo, porque se encuentra generalmente en toda especie de pecado contra el Espíritu Santo.

Al 2.º que la misma infidelidad no tiene razon de culpa, sino en cuanto es voluntaria; y por esto es tanto más grave, cuanto es más voluntaria. Mas el que sea voluntaria proviene del odio, que alguno tiene á la verdad, que se le propone. Luego es notorio que la razon del pecado en la infidelidad proviene esencialmente del odio á Dios, cuya verdad es objeto de la fe; y por lo mismo, así como la causa es superior al efecto, así tambien el odio á Dios es mayor pecado que la infidelidad.

Al 3.º que no, todo el que odia las penas, odia á Dios, autor de ellas; porque muchos odian las penas, y sin embargo las sufren con paciencia por reverencia á la divina justicia: por lo cual dice San Agustín (Conf., l. 10, c. 28) que «Dios manda sufrir los males penales, no amarlos»; pero prorrumpir en odio contra Dios, que castiga, es tener odio á la misma justicia de Dios, lo cual es un pecado gravísimo. Por lo que dice San Gregorio (Moral. l. 25, *ibid.* al 1.º): «así como algunas veces es más grave amar el pecado que perpetrarle, así

» tambien es más inícuo odiar la justicia, » que no hacerla ».

ARTÍCULO III. — Todo odio al prójimo es pecado ?

1.º Parece que no todo odio al prójimo es pecado : porque ningun pecado se encuentra en los preceptos ó consejos de la ley, segun aquello (Prov. 8, 8) : *justas son todas mis razones ; no hay en ellas cosa mala ni depravada*. Pero (Luc. 14, 26) se dice : *si alguno viene á mí y no aborrece á su padre y madre ; no puede ser mi discípulo*. Luego no todo odio al prójimo es pecado.

2.º En aquello, en que imitamos á Dios, no puede haber pecado. Mas imitando á Dios, tenemos odio á algunos, pues se dice (Rom. 1, 30) ; *murmuradores aborrecidos de Dios*. Luego podemos odiar á algunos sin pecado.

3.º Nada natural es pecado ; porque pecado es « el apartamiento de aquello » que es segun la naturaleza », como dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 4 y 30 ; y l. 4, c. 21). Es así que es natural á cada cosa odiar lo que la es contrario y procurar su corrupcion. Luego parece no ser pecado el que alguno tenga odio á su enemigo.

Por el contrario, se dice (1 Joan. 2, 9) : *el que odia á su hermano, en tinieblas está* ; y las tinieblas espirituales son los pecados. Luego el odio al prójimo no puede existir sin pecado.

Conclusion. *El odio al prójimo como tal es siempre pecado.*

Responderémos, que el odio se opone al amor segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 19, a. 2) ; y así el odio tiene razon de mal, cuanto el amor la tiene de bien. El amor se debe al prójimo, segun lo que este ha recibido de Dios, esto es, segun la naturaleza y la gracia ; y no se debe, segun lo que tiene por sí mismo ó que proviene del diablo, es decir, segun el pecado y la falta de justicia. Por lo cual es permitido aborrecer el pecado en el hermano y todo aquello que pertenece al defecto de la divina justicia ; mas no se puede odiar sin pecado la misma naturaleza y gracia del hermano : pues el hecho mismo de odiar en el hermano la culpa y el defecto del bien pertenece al

amor del mismo ; por cuanto la misma razon hay de que queramos el bien de alguno y de que odiemos su mal. Luego, *considerando el odio al hermano de un modo absoluto, siempre va acompañado de pecado.*

Al argumento 1.º dirémos, que debemos honrar á los padres en cuanto á la naturaleza y afinidad, por la cual nos están unidos, segun el precepto de Dios, como consta (Exod. 27) ; pero debemos odiarlos, en cuanto nos impiden acercarnos á la perfeccion de la divina justicia.

Al 2.º que Dios detesta en los detractores su culpa, no la naturaleza ; y en tal sentido podemos sin culpa tener odio á los detractores.

Al 3.º que los hombres segun los bienes, que tienen de Dios, no nos son contrarios ; por lo cual en cuanto á esto deben ser amados : y, pues en lo que nos contrarían es fraguando enemistades contra nosotros, en lo cual son culpables ; en cuanto á esto deben ser odiados, pues debemos aborrecer en ellos lo que les hace ser nuestros enemigos.

ARTÍCULO IV. — ¿ El odio al prójimo es el más grave de los pecados, que contra él se cometen ?

1.º Parece que el odio al prójimo es el más grave de los pecados, que contra él se cometen : porque se dice (1 Joan., 3, 15) : *todo el que aborrece á su hermano, es homicida* ; y el homicidio es el pecado más grave de los que se cometen contra el prójimo. Luego tambien el odio.

2.º Lo pésimo es opuesto á lo óptimo : siendo pues lo mejor de cuanto ofrecemos al prójimo el amor, al que todo lo demas se refiere ; lo peor á su vez es el odio.

Por el contrario : « llámase mal, por » que daña », segun San Agustin (Enchirid. c. 12). Pero más daña alguno al prójimo por otros pecados que por el odio, como son el hurto, homicidio y adulterio. Luego el odio no es un pecado gravísimo. Y San Juan Crisóstomo, esponiendo aquello (Matth. 5), *el que quebrantare uno de estos mandamientos más pequeños... dice (Hom. 10, in oper. imperf.) : « Los mandamientos de Moisés » no matarás, no adulterarás, tienen mó- » dica remuneracion, pero son grandes en*

» el pecado ; mas los mandamientos de » Cristo, *no te encolerices, no desees,* » tienen grande recompensa, y son pe- » queños en el pecado ». El odio perte- » nece al movimiento interior, así como la ira y la concupiscencia. Luego el odio al prójimo es menor pecado que el homicidio.

Conclusion. *El odio contra el prójimo [1], segun que significa desórden del que peca, es mayor pecado que los actos esteriores, que perjudican al prójimo; pero en cuanto al daño, que se causa al prójimo, son peores los pecados esteriores que el odio interior.*

Responderémos, que el pecado, que se comete contra el prójimo, tiene razon de mal por dos conceptos : 1.º *por el desórden del que peca ; 2.º por el daño,* que se infiere á aquel, contra quien se peca. *En el primer concepto el odio es mayor pecado que los actos esteriores, que redundan en daño del prójimo,* puesto que por el odio se desordena la voluntad del hombre, que es lo mejor que hay en él, y de ella procede la raíz del pecado; por lo cual tambien, si los actos esteriores fuesen desordenados, pero sin desórden de la voluntad, no serían pecados, v. gr., cuando alguno mata á otro por ignorancia ó por celo de la justicia : y, si hay algo de culpa en los pecados esteriores, que se cometen contra el prójimo, todo ello proviene del odio interior (1). Mas *en cuanto al daño, que se infiere al prójimo, son peores los pecados esteriores que el odio interior.*

Con lo dicho se responde á las objeciones propuestas.

ARTÍCULO V. — El odio es un vicio capital ?

1.º Parece que el odio es vicio capital : porque el odio se o pone directamente á la caridad, y esta es la más principal de las virtudes y madre de las otras. Luego el odio es el mayor vicio capital, y principio de todos los demas.

2.º Los vicios nacen en nosotros de la inclinacion de las pasiones, segun aquello (Rom. 7, 5) : *los afectos de los pecados obraban en nuestros miembros, para dar*

fruto á la muerte. Pero las pasiones del alma parecen ser todas consecuencia del amor y del odio, como se infiere de lo dicho (1.ª-2.ª C. 25, a. 1 y 2). Luego el odio debe contarse entre los vicios capitales.

3.º El vicio es un mal moral : y, como el odio se refiere más principalmente al mal que otra pasion ; parece por consiguiete que el odio debe considerarse como vicio capital.

Por el contrario, San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) no enumera el odio entre los siete vicios capitales.

Conclusion. *El odio no es vicio capital.*

Responderémos, que segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 84, a. 3 y 4) vicio capital es aquel, del cual se originan como con más frecuencia otros vicios : mas el vicio es contrario á la naturaleza del hombre, en cuanto es animal racional ; y lo que es natural se corrompe paulatinamente en aquellas cosas, que se hacen contra la naturaleza. Por lo tanto necesariamente ántes es separarse de lo que es menor segun la naturaleza, y últimamente de lo que es más conforme á la misma ; porque lo que es lo primero en la construccion, es lo último en la demolicion. Ahora bien : lo que es primero y principalmente natural al hombre es que ame el bien, y sobre todo el bien divino y el del prójimo y por tanto el odio opuesto á este amor no es lo primero en la destruccion de la virtud, que se verifica por los vicios, sino lo último ; por cuya razon *el odio no es un vicio capital.*

Al argumento 1.º dirémos que, como se dice (Phys. l. 7, t. 18), « la virtud de » cada cosa consiste en que se halle bien » dispuesta segun su naturaleza » ; y por esto en las virtudes debe ser primero y principal lo que lo es en el órden natural ; así es que la caridad se considera como la principalísima entre las virtudes, y por la misma razon el odio no puede ser el primero entre los vicios, segun se ha dicho.

Al 2.º que el odio al mal, que contraría al bien natural, es lo primero entre las pasiones del alma, como lo es el amor en el bien natural. Pero el odio al bien

(1) Aquí no se habla del odio formal, que es pecado especial ; sino del general, que se halla en todos los pecados con-

tra el prójimo, en cuanto todos ellos incluyen la voluntad de dañarle.

connatural no puede ser lo primero, sino que tiene razon de lo último; porque tal odio denuncia una naturaleza ya corrompida, como tambien el amor del bien extraño.

Al 3.º que hay dos clases de mal: uno verdadero, que repugna al bien natural, y el odio de este mal puede tener razon de prioridad entre las pasiones; mas hay otro mal, no verdadero, sino aparente, el cual es bien verdadero y connatural, pero se aprecia como mal por causa de la corrupcion de la naturaleza; y el odio de este mal es preciso que se halle en último término, y es odio vicioso, pero no es lo primero.

ARTÍCULO VI.— El odio se origina de la envidia?

1.º Parece que el odio no nace de la envidia: porque la envidia es « cierta » tristeza de los bienes ajenos; y el odio no se deriva de la tristeza, sino más bien al contrario, pues nos entristecemos con la presencia de los males, que odiamos. Luego el odio no se origina de la envidia.

2.º El odio es contrario al amor; y el amor al prójimo se refiere al amor de Dios, segun se ha demostrado (C. 25, a. 1; y C. 26, a. 2). Luego asimismo el odio al prójimo se refiere al odio de Dios: este empero no es causado por la envidia; porque no envidiamos á los que más distan de nosotros, sino á los que parecen más próximos, como dice el Filósofo (Reth. l. 2, c. 10). Luego la envidia no es causa del odio.

3.º Un solo efecto tiene una sola causa. Siendo pues el odio causado por la ira, porque dice San Agustin (*Regula*. tom. 1) que « la ira se aumenta hasta el odio »; síguese que el odio no es producido por la envidia.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) que « el odio nace » de la envidia ».

Conclusion. *El odio es engendrado de la envidia.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 5) el odio al prójimo es lo último en el progreso del pecado; porque se opone á la dileccion, por la cual se ama naturalmente al prójimo: mas el que alguien se aparte de lo que es natural proviene

de que trata de evitar algo, que debe huirse naturalmente. Pero todo animal huye naturalmente de la tristeza, así como apetece la delectacion, segun se dice (Ethic. l. 7, c. 13; y l. 10, c. 11): por lo tanto, así como de la delectacion se produce el amor, así de la tristeza el odio: porque, así como somos movidos á amar lo que nos deleita, en cuanto por el hecho mismo lo consideramos bajo la razon de bien; igualmente nos inclinamos á odiar las cosas, que nos contristan, en cuanto por este concepto las consideramos malas. De consiguiente, siendo la envidia tristeza del bien del prójimo, síguese que el bien del prójimo se nos hace odioso; y de aquí es que « de la envidia » se origina el odio ».

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que la fuerza apetitiva, así como la aprensiva, se refleja en nuestros actos; síguese que en los movimientos de la potencia apetitiva hay cierto movimiento circular. Luego segun el primer curso del movimiento apetitivo el deseo es consecuencia del amor, del cual se sigue la delectacion, cuando uno ha conseguido lo que deseaba: y, como esto mismo de deleitarse en el bien amado tiene cierta razon de bien, síguese que la delectacion causa el amor: y por identidad de razon se infiere que la tristeza causa el odio.

Al 2.º que una es la razon del amor y otra la del odio: pues el objeto de la dileccion es el bien, que se deriva de Dios á las criaturas, y por esto el amor es ántes á Dios y en segundo lugar al prójimo; en tanto que el odio tiene por objeto el mal, que no tiene lugar en el mismo Dios, sino en sus efectos: y por esto mismo dejamos dicho (a. 1) que no se odia á Dios, sino en cuanto se le considera segun sus efectos, y en tal concepto es ántes el odio al prójimo que á Dios. Luego, siendo la envidia al prójimo la madre del odio que se le tiene, se hace por consiguiente causa del odio que se tiene á Dios.

Al 3.º que nada impide que una cosa provenga de diversas causas segun diversos conceptos, y así el odio puede originarse ya de la ira ya de la envidia: pero proviene más directamente de la envidia, por la que el bien mismo del prójimo nos entristece, y por tanto se nos hace odia-

ble; mientras que de la ira proviene segun cierto aumento, pues primeramente por la ira deseamos el mal del prójimo en cierta medida, es decir, bajo el concepto de venganza; mas despues por la continuidad de la ira llega el hombre á

desear en absoluto el mal del prójimo, lo cual pertenece á la razon del odio. Resulta pues claramente que el odio es causado formalmente de la envidia segun la naturaleza del objeto, y de la ira dispositivamente.

CUESTION XXXV.

De la incuria (*accidia*) (1).

Trataremos ahora de los vicios opuestos al gozo de la caridad, que tiene por objeto el bien divino y al cual se opone la incuria, y el bien del prójimo, al que es contraria la envidia: por lo que consideraremos en primer lugar la incuria, y en segundo la envidia. Acerca de la 1.ª examinaremos: 1.º La incuria es pecado? — 2.º Es un vicio especial? — 3.º Es pecado mortal? — 4.º Es un vicio capital?

ARTÍCULO I. — La incuria es pecado?

1.º Parece que la incuria no es pecado: porque no se nos alaba ni vitupera por las pasiones segun el Filósofo (*Ethic.* l. 2, c. 5); y la incuria es cierta pasion, pues es una especie de tristeza, segun dice el Damasceno (*De orth. fid.* l. 2, c. 14), y se ha demostrado (1.ª-2.ª, C. 35, a. 8). Luego la incuria no es pecado.

2.º Ningun defecto corporal, que tiene lugar en determinadas horas, tiene razon de pecado. La incuria es de esta índole, pues dice Casiano (*De institut. monast.* l. 10, c. 1): «principalmente hácia la hora de sesta la incuria inquieta al monje, acometiéndole á manera de fiebre en tiempo marcado, produciendo en su alma paciente los más ardientes accesos á horas fijas y determinadas». Luego la incuria no es pecado.

3.º Lo que procede de buena raíz, no parece ser pecado; y la incuria procede de buen origen, pues dice Casiano (*ibid.* c. 2) que «la *accidia* proviene de que alguno gime, por no tener fruto espiritual; y engrandece los monasterios aislados y muy distantes»; lo cual parece revelar

humildad. Luego la *accidia* no es pecado.

4.º Debe huirse de todo pecado, segun aquello (*Eccli.* 21, 2): *como de la vista de la serpiente huye del pecado*. Pero Cassiano dice (*ibid.* c. últ.): «la esperiencia ha probado que no puede combatirse la *accidia* con la huida, sino que debe vencerse resistiendo». Luego la incuria no es pecado.

Por el contrario: lo que está prohibido en la Escritura, es pecado; y la *accidia* lo está, pues se dice (*Eccli.* 6, 26): *somete tu hombro y llévala, es decir, la sabiduría espiritual, y no te sean desabridas sus prisiones*. Luego la *accidia* es pecado.

Conclusion. *La incuria (accidia) es pecado.*

Responderemos, que la *accidia* segun San Juan Damasceno (*ibid.*) «es cierta tristeza agravante», que abate de tal modo el ánimo del hombre, que no le agrada hacer cosa alguna; así como las cosas ácidas son tambien frias. Por esta razon la incuria lleva consigo cierto tedio en la operacion, como consta por lo que se dice en la Glosa (*ord. Aug.*) sobre aquello (*Ps.* 106), *su alma aborrece todo*

(1) La palabra latina *accidia* significa pereza ó negligencia. En los artículos pertenecientes á esta cuestion debe entenderse la pereza ó *accidia* como tristeza del bien espiritual ó divino, de que se goza la caridad... y segun el Santo Doctor, al que como en todo sigue el venerable maestro P. Granada, diciendo

que la *accidia* ó pereza es una flojedad y caimicnto del espíritu para el bien obrar; y así es una tristeza y hastio de las cosas espirituales. En este sentido pues usaremos indiferentemente la palabra *accidia* ó pereza.

alimento; y por algunos se indica que la incuria es « la torpeza ó lentitud del alma » en comenzar el bien ». Semejante tristeza es siempre mala, unas veces en sí misma y otras segun su efecto: pues la tristeza es mala en sí, porque se refiere á lo que es mal aparente, pero verdadero bien; como por el contrario la mala delectacion es la que se funda en un bien aparente, pero que es verdadero mal. Siendo pues el bien espiritual un bien verdadero, la tristeza del bien espiritual es en sí mala; mas la que consiste en un mal verdadero, lo es segun el efecto, si de tal modo pesa sobre el hombre que le retraiga por completo de obrar bien: por lo cual el Apóstol (II Cor. 11) no quiere que el penitente por consecuencia del pecado sea consumido de excesiva tristeza. Luego, puesto que la *accidia* en el sentido, en que aquí la tomamos, designa tristeza del bien espiritual, es mala en dos conceptos, en sí misma y segun su efecto, y por consecuencia es pecado; porque lo malo en los movimientos apetitivos decimos ser pecado, como consta (1.^a-2.^a, C. 74, a. 4; y C. 10, a. 2).

Al argumento 1.^o dirémos, que las pasiones en sí mismas no son pecados, sino que son laudables ó vituperables, segun que se aplican á algo bueno ó malo: por cuya razon la tristeza no indica por sí misma algo laudable ó vituperable; sino que la tristeza moderada de lo malo denota algo laudable, mas la de lo bueno como asimismo la inmoderada de lo malo lleva en sí algo vituperable. En este concepto la *accidia* se considera como pecado.

Al 2.^o que las pasiones del apetito sensitivo pueden ser en sí pecados veniales é inclinar el alma al pecado mortal; y, puesto que el apetito sensitivo tiene órgano corporal, síguese que el hombre se hace más hábil para algun pecado por alguna transmutacion corporal, que experimenta: y por esto puede suceder que segun algunas mutaciones operadas en el cuerpo en ciertos tiempos nos combatan más ciertos pecados. Además todo efecto corporal dispone por sí á la tristeza; por lo cual los que ayunan hasta el medio día, cuando comienzan á sentirse faltos de alimento y afectados del calor del sol, son atacados más vivamente de la *accidia*.

Al 3.^o que pertenece á la humildad el que el hombre no se engría, considerando sus propios defectos: mas el que desprecia los bienes, que posee de Dios, no arguye humildad, sino más bien ingratitud; y de tal desprecio resulta la *accidia*, porque nos entristecemos de aquellas cosas, que reputamos como malas ó viles. Así pues es necesario que alguno ensalce los bienes de otros, pero sin despreciar los que ha recibido de Dios; puesto que entónces se le harían tristes.

Al 4.^o que debe huirse siempre del pecado, pero su impugnacion debe vencerse unas veces huyendo y otras resistiendo: huyendo, cuando el continuo pensar aumenta el incentivo del pecado, cual sucede en la lujuria, por lo cual se dice (I Cor. 6, 18), *huid de la fornicacion*; y resistiendo, cuando el continuo pensamiento quita el incentivo al pecado, lo cual proviene de alguna leve aprension, que es lo que sucede en la *accidia*; pues, cuanto más pensamos sobre los bienes espirituales, tanto más agradables se nos hacen; y por esto cesa la *accidia*.

ARTÍCULO II. — ¿La *accidia* es un vicio especial?

1.^o Parece que la incuria no es un vicio especial: porque lo que conviene á todo vicio, no constituye la naturaleza de vicio especial; y todo vicio hace que el hombre se contriste del bien espiritual contrario, pues el lujurioso se contrista del bien de la continencia y el gloton del bien de la abstinencia. Luego, siendo la incuria tristeza del bien espiritual segun lo dicho (a. 1), parece que no es un pecado especial.

2.^o Siendo la *accidia* cierta tristeza, es opuesta al gozo. Es así que el gozo no se considera como una virtud especial. Luego tampoco la *accidia* debe mirarse como un vicio especial.

3.^o Siendo el bien espiritual cierto objeto comun, que la virtud apetece y el vicio rechaza, no constituye razon especial de virtud ó vicio, si no es contraído por algo á ella añadido. Pero nada sino el trabajo parece contraerlo á la incuria, si es un vicio especial; pues algunos rehuyen los bienes espirituales, porque son trabajosos, y por esto la incuria es cierto

tedio; mas el huir de los trabajos y el buscar el reposo corporal parecen pertenecer á una misma cosa, es decir, á la pereza (*pigritiam*). Luego la accidia no es otra cosa que la pereza, lo cual parece ser falso, puesto que la pereza se opone á la solicitud y la accidia al gozo; de consiguiente la accidia no es un vicio especial.

Por el contrario, San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) distingue la accidia de los otros vicios. Luego es un vicio especial.

Conclusion. *Aquella tristeza [1], por la que uno se entristece del bien espiritual, que se halla en los actos de cada una de las virtudes, no es un vicio especial; pero aquella [2], por la que nos entristecemos del bien divino, del que goza la caridad, es vicio especial, que se llama accidia ó incuria.*

Responderémos que, siendo la accidia tristeza del bien espiritual, si este se considera en comun, *entónces la pereza no tiene razon de vicio especial*, porque, como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 71, a. 1), todo vicio se aparta del bien espiritual de la virtud opuesta. Tampoco puede decirse que la incuria sea un vicio especial, en cuanto rehuye el bien espiritual, por ser trabajoso ó molesto al cuerpo é impeditivo de su deleite; porque en este caso la accidia no se distinguiría de los vicios carnales, por los que alguno busca la quietud y deleite del cuerpo. Debe decirse por lo tanto que en los bienes espirituales hay cierto órden; porque todos estos bienes, que consisten en los actos de virtudes singulares, se ordenan á un solo bien espiritual, que es el bien divino, objeto de una virtud especial, que es la caridad. Por esta razon pertenece á cada virtud regocijarse del propio bien espiritual, que consiste en el propio acto; mas á la caridad pertenece especialmente aquel gozo espiritual, por el que uno se regocija del bien divino: igualmente la tristeza, por la cual se entristece alguno del bien espiritual, que consiste en los actos de las virtudes singulares, no pertenece á algun vicio especial, sino á todos los vicios; al paso que *entristecerse del bien divino, del que goza la caridad, pertenece al vicio especial llamado accidia*. De lo dicho se infiere la contestacion á los argumentos propuestos.

ARTÍCULO III. — La accidia es pecado mortal ?

1.^o Parece que la accidia no es pecado mortal: porque todo pecado mortal contraría al precepto de la ley de Dios; y la accidia no parece contrariar á precepto alguno, como se nota recorriendo uno á uno los preceptos del Decálogo. Luego la accidia no es pecado mortal.

2.^o El pecado de obra en el mismo género no es menor que el pecado del corazón. Mas el apartarse por las obras de algun bien espiritual conducente á Dios no es pecado mortal, pues en tal caso pecaría mortalmente quien no observase los consejos. Luego apartarse de corazón por la tristeza de estas obras espirituales no es pecado mortal, y por consiguiente la accidia tampoco lo es.

3.^o En los hombres perfectos no se halla pecado alguno mortal; pero sí se halla la accidia, pues dice Casiano (De institut. cœnobiorum, l. 10, c. 1) que «los solitarios son más combatidos por la accidia, y que es un enemigo más tenaz y frecuente contra los que viven en el desierto». Luego la incuria no es siempre pecado mortal.

Por el contrario se dice (II Cor. 7, 10): *la tristeza del siglo engendra muerte*; pero esta es la accidia, porque no es la tristeza segun Dios, la que se halla en oposicion con la tristeza del siglo y que obra la salvacion. Luego es pecado mortal.

Conclusion. *La accidia segun su género es pecado mortal.*

Responderémos, que segun lo dicho (1.^a-2.^a, C. 88, a. 1 y 2), se llama pecado mortal el que quita la vida espiritual, que es efecto de la caridad, segun la cual Dios habita en nosotros; y por lo tanto es por su género pecado mortal aquel, que segun su propia naturaleza contraría á la caridad: á estos pues pertenece la accidia, porque el efecto propio de la caridad es el gozo de Dios, segun se ha dicho (C. 38, a. 1), y la accidia es la tristeza del bien espiritual, en cuanto es el bien divino. Luego segun su género la accidia es pecado mortal. Debe empero observarse en todos los pecados, que son mortales segun su género, que no son tales sino cuando consiguen su perfeccion, pues la consu-

macion del pecado está en el consentimiento de la razon, y ahora estamos hablando del pecado humano, que consiste en el acto, cuyo principio es la razon. Luego, si el pecado se inicia en sola la sensualidad y no llega al consentimiento de la razon, el acto es pecado venial por causa de su imperfeccion; como en el género del adulterio la concupiscencia, que se detiene en la sola sensualidad, es pecado venial; pero, si llega al consentimiento de la razon, es mortal: así tambien el movimiento de la accidia, cuando consiste en la sola sensibilidad por causa de la repugnancia de la carne al espíritu, entónces es pecado venial; pero á veces llega hasta la razon, la cual consiente en la huida, en el horror y detestacion del bien divino, prevaleciendo enteramente la carne sobre el espíritu, y *en tal caso es evidente que la accidia es pecado mortal.*

Al argumento 1.º dirémos, que la accidia contraría al precepto de la santificacion del sábado; en el cual, segun que es precepto moral, se manda el descanso de la mente en Dios: á cuyo precepto contraría tambien la tristeza de la mente acerca del bien divino.

Al 2.º que la accidia no es el alejamiento mental de cualquier bien espiritual, sino del bien divino, al cual debe adherirse por necesidad la mente. Por lo tanto, si alguien se entristece de que se le obliga á hacer obras de virtud, á las que no está obligado; no hay pecado de accidia, sino cuando se contrista de las que debe hacer por Dios.

Al 3.º que en los Santos se encuentran algunos movimientos imperfectos de la accidia, los que sin embargo no llegan hasta el consentimiento de la razon.

ARTÍCULO IV.—*La incuria debe considerarse como vicio capital?*

1.º Parece que la incuria no debe considerarse como vicio capital: porque se llama vicio capital el que mueve á actos de los pecados, como consta (C. 34, a. 5); pero la incuria no mueve á obrar, sino que más bien retráe de ello. Luego no debe contarse como vicio capital.

2.º El vicio capital tiene asignadas sus hijas, que San Gregorio (Moral. I. 31,

c. 17) respecto de la accidia bajo el nombre de pereza (1) reduce á seis: «malicia, rencor, pusilanidad, desesperacion, pesadez en cuanto á los preceptos, y evagacion de la mente en las cosas ilícitas», las cuales no parecen provenir convenientemente de ella: porque el rencor parece ser lo mismo que el odio, que dimana de la envidia, segun se ha dicho (C. 34, a. 6); la malicia es género para todos los vicios, é igualmente se halla en todos ellos la evagacion del corazon en cosas ilícitas; la pesadez acerca de los preceptos parece ser lo mismo que la incuria; y la pusilanidad y la desesperacion pueden nacer de cualesquiera pecados. Luego no es conveniente considerar la incuria como vicio capital.

3.º San Isidoro (De sum. bono, l. 2, c. 37, pero esplic. in comment. in Deut. c. 16) distingue el vicio de la accidia del de la tristeza, diciendo que «la tristeza existe, cuando se aleja de lo grave y laborioso á que se está obligado; y la accidia en cuanto se entrega á una quietud indebida»; y añade que «de la tristeza nacen el rencor, la pusilanidad, la amargura y la desesperacion; y de la accidia siete vicios, que son la ociosidad, somnolencia, importunidad de la mente, inquietud del cuerpo, inestabilidad, verbosidad y curiosidad». Luego parece que ó por San Gregorio ó por San Isidoro se designa equivocadamente como vicio capital la accidia juntamente con sus hijas.

Por el contrario, dice el mismo San Gregorio (Moral. I. 31) que «la incuria es vicio capital y tiene las predichas hijas».

Conclusion. La incuria es un vicio capital, cuyos seis brotes ó hijas son: malicia, rencor, pusilanidad, desesperacion, pesadez sobre los preceptos y divagacion de la mente.

Responderémos, que segun lo dicho (1.º-2.º C. 84, a. 3 y 4) se llama vicio capital aquel, del cual fácilmente nacen otros vicios segun la razon de causa final. Mas, así como los hombres obran muchas cosas por causa de la delectacion,

1) Más bien la llama él tristeza; no cualquiera, sino la que se opone al gozo espiritual, que es lo que designa por accidia.

ya para conseguirla, ya tambien movidos por su impulso á obrar algo; del mismo modo á causa de la tristeza obran muchas cosas, ya para evitarla, ya pasando bajo su presion á hacer algunas. Luego, siendo la *accidia* cierta tristeza segun lo dicho (a. 2; y 1.^a-2.^a c. 35, a. 8), *con razon se la considera como vicio capital*.

Al argumento 1.^o dirémos, que la *accidia* agravando el ánimo es un obstáculo, para que el hombre haga aquellas obras, que causan tristeza; y no obstante induce el ánimo á obrar algunas, que ó están en armonía con la tristeza, como á llorar, ó tambien otras, por las que se evita la tristeza.

Al 2.^o que San Gregorio enumera perfectamente las hijas de la *accidia*; pues, como dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 5 y 6), «nadie puede permanecer» largo tiempo en la tristeza sin delectacion»; y por lo tanto necesariamente de la tristeza se origina algo de dos modos: 1.^o alejándose el hombre de las cosas que le contristan, y 2.^o pasando á otras, en las que se deleita; como los que no pueden gozar en las delectaciones espirituales, se entregan á las corporales, segun se dice (Ethic. l. 10, c. 6). En la fuga de la tristeza ese procedimiento se observa, por cuanto primeramente huye de la que le contrista, y despues combate las que le causan tristeza. Mas los bienes espirituales, de los que se entristece la *accidia*, son el fin y lo que á él conduce; y la huida del fin tiene lugar por la desesperacion, miéntras que la de los bienes referentes al fin en cuanto á las cosas árduas susceptibles de consejo se verifica por la pusilanimidad, pero acerca de las que pertenecen á la justicia comun se produce por la desidia respecto de los preceptos. Por otra parte la impugnacion de los bienes espirituales, que contristan, es unas veces acerca de los hombres, que inducen (1) á los bienes espirituales, y este es el rencor; y otras se estiende á los mismos bienes espirituales, á cuya detestacion es alguno inducido, y esto es propiamente la mali-

cia; mas en cuanto alguno pasa á causa de la tristeza de los bienes espirituales á los exteriores deleitables, considérase hija de la *accidia* la divagacion de la mente en cosas ilícitas: por lo cual es notoria la respuesta á las objeciones, que se hacian á cada una de las hijas de la *accidia*; porque la malicia no se considera aquí, segun que es un género de los vicios, sino como se ha dicho. El rencor tampoco se toma aquí comunmente por el odio, sino por cierta indignacion segun lo espuesto (ibid.); y lo mismo debe decirse de los otros.

Al 3.^o que tambien Casiano (De inst. cœnob. l. 10, c. 1; y l. 9, c. 1) (2) distingue la tristeza de la *accidia*; pero San Gregorio designa más convenientemente la *accidia* con el nombre de tristeza; porque, segun se ha dicho (a. 2.), la tristeza no es vicio distinto de otros, segun que alguno se aleja de la obra grave y laboriosa ó se entristece por otras causas, cualesquiera que sean; sino únicamente segun que se contrista del bien divino, lo cual pertenece á la razon de la *accidia*; la que en tanto se entrega al reposo indebido, en cuanto desprecia el bien divino; y las cosas, que San Isidoro dice dimanar de la *accidia* y de la tristeza, se reducen á las que establece San Gregorio: porque la amargura, que San Isidoro dice originarse de la tristeza, es cierto efecto del rencor, y la ociosidad y la somnolencia se reducen á la desidia acerca de los preceptos; respecto de las cuales es alguno ocioso, omitiéndolos completamente, y somnoliento cumpliéndolos con negligencia. Todas las otras cinco cosas, que dice proceder de la *accidia*, pertenecen á la divagacion de la mente en cosas ilícitas; la cual por cierto, en cuanto reside en el alcázar mismo de la mente, que quiere derramarse importunamente (3) á cosas diversas, se denomina importunidad de la mente; pero segun que pertenece al conocimiento, se llama curiosidad, y en cuanto á la locucion verbosidad; pero en cuanto al cuerpo, que no permanece en el

(1) *Inducunt* se les comunmente de acuerdo con los códices de Tarragona y Alcañiz; pero algunas ediciones ponen (*inducuntur*) «son inducidos».

(2) «Afin á la tristeza», dice al comenzar el l. 10, despues de haber tratado aparte de la tristeza á la conclusion del

l. 9; y añade que la *accidia* pudiera llamarse «ansiedad del corazon, ó tedio».

(3) Esto es, segun interpreta Nicolai, con precipitacion é intempestivamente, sin discrecion ni razon ó motivo.

mismo lugar, inquietud del cuerpo, es decir, cuando uno indica la vaguedad de la mente por movimientos desordenados de los miembros; y en cuanto á los di-

versos lugares se llama inestabilidad, ó tambien puede tomarse la palabra inestabilidad segun el cambio de propósito.

CUESTION XXXVI.

De la envidia.

Acerca de la envidia examinaremos cuatro puntos: 1.º Qué es envidia? — 2.º Es pecado? — 3.º Es pecado mortal? — 4.º Es vicio capital? y de sus hijas.

ARTÍCULO I.— La envidia es tristeza?

1.º Parece que la envidia no es tristeza: porque el objeto de la tristeza es lo malo, y el objeto de la envidia es lo bueno; pues dice San Gregorio (Moral. l. 5, c. 31) hablando del envidioso: «chiere» con su pena el alma desfallecida y atormentada por la felicidad de otro». Luego la envidia no es tristeza.

2.º La semejanza no es causa de tristeza, sino más bien de delectacion. Pero la semejanza es causa de envidia, pues dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 10): «envidiaron á aquellos, á quiénes son» algo semejantes segun el nacimiento, parentesco, estatura (1), hábitos ú opinion (2)». Luego la envidia no es tristeza.

3.º La tristeza es causada por algun defecto; por lo cual los que tienen gran defecto, son inclinados á la tristeza, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 36; y C. 47, a. 3) al tratar de las pasiones: mas los que son defectuosos en poco, y los amadores del honor, y los que se reputan sabios, son envidiosos, como consta (Rhet. l. 2, ibid.). Luego la envidia no es tristeza.

(1) Más propiamente *edad* segun su etimología griega.

(2) Es decir, reputacion ó concepto, de que alguno goza ante los demas.

(3) Á los envidiosos.

(4) Véase en la 1.ª-2.ª la C. 35, a. 8, T. 2.º

(5) Envidia, dice el príncipe de los teólogos ascéticos y místicos, el venerable Granada, es una tristeza del bien del prójimo y pesar de la felicidad de los otros: de los que son mayores: porque no se puede igualar á ellos; de los menores porque se le quieren igualar; y de los iguales, porque se le igualan y compiten con él. Entre las sabias y profundas consideraciones, que el V. Maestro hace sobre este vicio ca-

4.º La tristeza se opone á la delectacion, y los opuestos no reconocen la misma causa: siendo pues la memoria de los bienes humanos causa de delectacion segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 32, a. 3), no será causa de la tristeza. Sin embargo es causa de la envidia, pues dice el Filósofo (Rhet. l. 2) que «algunos envidian á» otros, que tienen ó poseyeron lo que á» ellos (3) les convenia, ó que ántes poseían alguna vez». Luego la envidia no es tristeza.

Por el contrario, el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 4) considera la envidia como una especie de tristeza (4), y dice que «la» envidia es tristeza de los bienes ajenos».

Conclusion. *La envidia es una tristeza del bien del prójimo, segun que este bien se juzga como mal propio y diminutivo de ese bien* (5).

Responderémos, que el objeto de la tristeza es el propio mal: sucede sin embargo tomar como mal propio lo que es un bien ajeno; y en este sentido *puede haber tristeza del bien ajeno*, y esto de dos modos: 1.º cuando uno se entristece del bien de alguno, en cuanto por esto le

pital, es muy digna de especial mencion la siguiente: «considera tambien que la envidia abrasa el corazon, seca las entrañas, causa el entendimiento y no deja vivir alegre;» y cómo castiga Dios al envidioso con su misma culpa, haciendo que ella sea el verdugo ejecutor de la divina justicia. Es la envidia como el gusano que nace en el madero, que allí hace el daño, adónde nace; nace la envidia en el corazon, y en él hace el daño y no en la persona que envidia. Y es cosa maravillosa, que ordinariamente los envidiosos andan descoloridos y amarillos, mostrando de fuera lo que sus corazones padecen allá dentro. Es la envidia riguroso juez, que sentencia y atormenta á su mismo autor».

amenaza peligro de algun daño, como cuando el hombre se entristece de la elevacion de su enemigo, temiendo no le perjudique; y tal tristeza no es envidia, sino más bien efecto del temor, segun dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 9); 2.º se estima el bien de otro como propio mal, en cuanto *es diminutivo de la propia gloria ó escelencia, y de este modo la envidia se entristece del bien ajeno*: por lo cual los hombres envidian aquellos bienes, en que hay gloria y en los que deséan ser honrados por sus semejantes, como se dice (Rhet. l. 2, c. 10).

Al argumento 1.º dirémos, que nada impide que lo que es bueno para uno sea considerado como malo para otro; y en tal sentido puede existir alguna tristeza del bien segun lo dicho.

Al 2.º que, puesto que la envidia es de la gloria de otro, en cuanto amengua la que alguno apetece, síguese que se tenga envidia solamente á aquellos, á quienes el hombre quiere igualarse ó esceder en gloria: mas esto no tiene lugar respecto á los que se hallan muy distantes de él; pues nadie, á no ser un insensato, se obstina en igualarse ó aventajar en gloria á los que son muy superiores á él, como el plebeyo al rey ó tambien el rey al plebeyo, al cual es muy superior. Por lo tanto el hombre no tiene envidia á los que estan muy distantes de él en lugar, tiempo ó estado; sino á los que le estan próximos, á quienes procura igualarse ó esceder: porque el ser aquellos superiores en gloria sucede contra nuestra voluntad, y de aquí se origina la tristeza. La semejanza empero produce delectacion, en cuanto está en armonía con la voluntad.

Al 3.º que nadie intenta las cosas, que le son casi imposibles de conseguir; por lo cual, aunque alguien le esceda en ellas, no le envidia: pero, si le falta poco, parece que puede conseguirlas, y en este caso las intenta; por lo que, si ve frustrado su intento por causa del exceso de la gloria de otro, se entristece. De aquí proviene que los ambiciosos de honores son más envidiosos; como tambien lo son los pusilánimes, porque reputan grandes todas las cosas, y en cualquier bien que á otro sobreviene se reputan haber sido superados en gran manera. Por lo cual se

dice (Job, 5, 2), *al apocado le mata la envidia*; y San Gregorio (Moral. l. 5, c. 3) que « no podemos envidiar sino á aquellos, á quienes reputamos en algo mejores que nosotros ».

Al 4.º que la memoria de los pasados bienes, en cuanto fueron poseidos, causa delectacion: mas, en cuanto se miran como perdidos, causa tristeza, y en cuanto son poseidos por otros, produce la envidia; puesto que esto parece amenguar principalmente la propia gloria, por lo cual se dice (Rhet. l. 2, c. 10) que los viejos envidian á los más jóvenes, y los que han gastado mucho, para conseguir algo, á los que con pequeños dispendios lo consiguieron; pues se duelen de la pérdida de sus bienes, y de que otros los hayan conseguido.

ARTÍCULO II.— *La envidia es pecado* ?

1.º Parece que la envidia no es pecado: porque San Jerónimo en su carta á Leta sobre la educacion de su hija la dice: « que tenga compañeras, con quienes aprenda, á quienes envidie, y cuyas alabanzas la estimulen ». Es así que nadie debe ser escitado á pecar. Luego la envidia no es pecado.

2.º La envidia es tristeza de los bienes ajenos, segun dice el Damasceno (Orth. fid. l. 2, c. 14); mas esto es laudable algunas veces, pues se dice (Prov. 29, 2): *cuando los impíos tomaren el mando, gemirá el pueblo*. Luego la envidia no es siempre pecado.

3.º La envidia implica cierto celo; pero hay algun celo, que es bueno, segun aquello (Ps. 68, 10): *el celo de tu casa me consumió*. Luego la envidia no siempre es pecado.

4.º La pena se contrapone á la culpa; y la envidia es cierta pena, pues dice San Gregorio (Moral. l. 5, c. 31): « cuando la gangrena de la envidia ha corrompido el corazon, los signos esteriorenses mismos indican cuán gravemente se halla el ánimo instigado de locura; » pues palidece el color del rostro, los ojos se deprimen, la mente se inflama, los miembros quedan yertos, el pensamiento se enfurece, y rechinan los dientes ». Luego la envidia no es pecado.

Por el contrario, dícese (Galat. 5, 26): *no nos hagamos codiciosos de vanagloria, irritándonos unos á otros, envidiándonos reciprocamente.*

Conclusion. *La envidia propiamente dicha es siempre pecado.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la envidia es cierta tristeza de los bienes ajenos, y esta tristeza puede tener lugar de cuatro modos: 1.º cuando alguno se duele del bien de otro, en cuanto de él se teme algun daño, ya para sí, ya tambien para otros buenos; y tal tristeza no es envidia segun lo dicho (a. 1) y puede existir sin pecado; por lo cual San Gregorio (Moral. l. 22, c. 6) dice: «sucede » con frecuencia que, sin perder la caridad, nos alegra la ruina de nuestros » enemigos, y sin culpa de envidia nos » contrista su gloria; cuando con su caída » creemos que otros se elevan justamente » y por su elevacion tememos que otros » sean oprimidos injustamente». 2.º Puede uno contristarse del bien de otro, no porque él posee el bien, sino porque nos falta á nosotros ese bien; y esto propiamente es celo (*emulacion*), como dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 11): el cual, si se refiere á los bienes honestos, es laudable, segun aquello (1 Cor. 14, 1), *codiciad los dones espirituales*; mas, si á bienes temporales, puede ser culpable ó no (1). 3.º Alguno se entristece del bien de otro, en cuanto aquel, á quien le sobreviene este bien, es indigno de él; y esta tristeza no puede originarse de los bienes honestos, por los cuales alguien se hace justo, sino que, como dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 2), proviene de las riquezas y de otras cosas, que pueden sobrevenir á dignos é indignos; y se llama *némesis* (2) y pertenece á las buenas costumbres. Pero dice esto, porque consideraba los mismos bienes temporales en sí mismos, segun que pueden parecer grandes á los que no consideran los eternos; miéntras que segun la enseñanza de la fe los bienes temporales, que provienen á indignos, son dispensados por justa ordenacion de Dios, ya para su enmienda, ya para su condenacion; y semejantes bienes son como nada en comparacion de los bienes futu-

ros reservados á los buenos; por cuya razon se prohíbe esta tristeza en la Sagrada Escritura, segun aquello (Ps. 36, 1): *no tengas envidia á los malignos, ni celos de los que hacen la iniquidad*; y en otra parte (Ps. 72, 3): *por poco no resbalaron mis pasos, porque me llené de celo sobre los inicuos, viendo la paz de los pecadores.* 4.º *Se entristece uno, en fin, de los bienes de otro, en cuanto le aventaja en ellos; y esto es propiamente envidia, lo cual es siempre malo*, segun se dice (Rhet. l. 2, c. 10); porque se duele de aquello, de que debe regocijarse, es decir, del bien del prójimo.

Al argumento 1.º dirémos, que allí se toma la envidia por el celo, por el que alguno debe estimularse á adelantar con los mejores.

Al 2.º que aquel razonamiento procede de la tristeza de los bienes ajenos segun el primer modo.

Al 3.º que la envidia difiere del celo, como se ha dicho; por lo cual algun celo puede ser bueno, pero la envidia siempre es mala.

Al 4.º que nada impide que algun pecado sea penal por razon de algo adjunto, segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 87, a. 2), al tratar de los pecados.

ARTÍCULO III. — *La envidia es pecado mortal?*

1.º Parece que la envidia no es pecado mortal: porque, siendo tristeza, es pasion del apetito sensitivo; y en la sensualidad no hay pecado mortal, sino solamente en la razon, como consta por San Agustin (De Trin. l. 12, c. 12). Luego la envidia no es pecado mortal.

2.º En los niños no puede haber pecado mortal, pero sí envidia, pues dice San Agustin (Conf. l. 1, c. 7): «yo he visto » y observado á un niño dominado del » celo, que aún no hablaba y miraba con » rostro pálido y ceñudo á otro su colacotáneo ». Luego la envidia no es pecado mortal.

3.º Todo pecado mortal contraría á alguna virtud; mas la envidia no contra-

(1) Segun que esceda ó no la debida moderacion.

(2) *Némesis*, ó sea, la indignacion, es una virtud segun Aristóteles, y ocupa el medio entre la envidia y la malevolencia.

Puede definirse: una justa dispensadora de los bienes ó tambien de los males.

ría á virtud alguna, sino la *némesis*, que es cierta pasion, como consta por el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 9). Luego la envidia no es pecado mortal.

Por el contrario, se dice (Job, 5, 2), *al apocado le mata la envidia*; y nada mata espiritualmente sino el pecado mortal. Luego la envidia es pecado mortal.

Conclusion. *La envidia es por su género pecado mortal.*

Responderémos, que *la envidia es por su género pecado mortal*: porque el género del pecado se considera segun su objeto; y la envidia en razon de su objeto es contraria á la caridad, por la que existe la vida espiritual del alma, segun aquello (1 Juan. 3, 14): *nosotros sabemos que hemos sido trasladados de muerte á vida, en que amamos á los hermanos* (1), mas el objeto de la caridad y de la envidia es el bien del prójimo, pero segun movimiento contrario: porque la caridad se regocija del bien del prójimo, y la envidia se entristece del mismo, segun resulta de lo dicho (a. 1): por lo cual es evidente que *la envidia es por su género pecado mortal*. Pero, segun se ha dicho (C. 35, a. 3; y 1.^a 2.^a, C. 72, a. 5, al 1.^o), hállanse en cada género de pecado mortal algunos movimientos imperfectos existentes en la sensualidad, que son pecados veniales, como en el género de adulterio el primer movimiento de la concupiscencia y en el del homicidio el de la ira; así en el género de la envidia se hallan tambien algunos primeros movimientos, á veces áun en varones perfectos, que son pecados veniales.

Al argumento 1.^o dirémos, que el movimiento de la envidia, segun que es pasion de la sensualidad, es algo imperfecto en el género de los actos humanos, cuyo principio es la razon; por lo que tal envidia no es pecado mortal. Igual razonamiento debe hacerse respecto de la envidia de los niños, en los que no hay uso de razon.

Al 2.^o es obvia la contestacion segun lo dicho.

Al 3.^o que la envidia segun el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 9) se opone á la *némesis* y á la misericordia, pero bajo sentidos diversos: pues se opone directamente á

la misericordia segun la contrariedad de su objeto principal, porque el envidioso se entristece del bien del prójimo, y el misericordioso del mal de este; por cuya razon los envidiosos no son misericordiosos, como allí mismo se dice, ni recíprocamente. Mas por parte de aquel, de cuyo bien se entristece el envidioso, opónese la envidia á la *némesis*, pues el *nemésico* se entristece del bien de los que obran indignamente, segun aquello (Ps. 72, 3), *me llené de celo sobre los inicuos, viendo la paz* (2) *de los pecadores*: pero el envidioso se entristece del bien de los que son dignos. De donde resulta evidente que la primera contrariedad es más directa que la segunda; la misericordia empero es cierta virtud y efecto propio de la caridad, y por consiguiente la envidia se opone á la una y á la otra.

ARTÍCULO IV. — *La envidia es vicio capital?*

1.^o Parece que la envidia no es vicio capital: porque los vicios capitales se distinguen en contraposicion á los defectos, que de ellos nacen; y la envidia es hija de la vanagloria, pues dice Aristóteles (Rhet. l. 2, c. 10) que «los amadores de honores y de gloria son los más envidiosos». Luego la envidia no es vicio capital.

2.^o Los vicios capitales parecen ser más leves que otros, que de ellos nacen; pues dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17): «los primeros vicios, que se deslizan en el alma, la engañan bajo cierta apariencia de razon; pero los que siguen des- pues, por lo mismo que la conducen á toda especie de locura, la confunden con una especie de clamor bestial». Pero la envidia parece ser un pecado gravísimo, pues dice San Gregorio (Moral. l. 5, c. 31) que, «aunque todo vicio, que se comete, derrama en el corazon humano el veneno de su antiguo enemigo; sin embargo en este pecado la serpiente reúne todo el veneno, que puede destilar de sus entrañas, y vomita peste de su contagiosa malicia». Luego la envidia no es vicio capital.

3.^o Parece que no se asignan conve-

(1) Á cualesquiera prójimos, pero con especialidad á los cristianos, nuestros correligionarios.

(2) Esto es, la temporal, terrena, veleidosa y caduca, dice San Agustín (ibid.), pues no pueden tener otra paz.

nientemente por San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) los vicios, que nacen de la envidia, cuando dice que «de ella se originan el odio, la murmuracion, la detraccion, la alegría en la adversidad del prójimo y la aficcion en su prosperidad»; pues la alegría en la adversidad del prójimo y la aficcion en su prosperidad parecen ser lo mismo que la envidia, segun se infiere de lo ya dicho (a. 3). Luego no deben estas considerarse como hijas de la envidia.

Por el contrario está la autoridad de San Gregorio (Moral. 1, 3, *ibid*), quien considera la envidia como vicio capital, y la asigna como hijas suyas las predichas.

Conclusion. *La envidia es vicio capital.*

Responderémos que, así como la incuria es tristeza del bien espiritual divino, así la envidia es tristeza del bien del prójimo. Mas se ha dicho ya (C. 35, a. 4) que la accidia es vicio capital, porque por ella es impelido el hombre á hacer algo ó rehuir la tristeza ó satisfacerla: luego por identidad de razon *la envidia se dice vicio capital.*

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17), «los vicios capitales están tan estrechamente unidos, que no se producen sino uno de otro; porque la primera prole de la soberbia es la vanagloria, que corrompiendo la mente oprimida engendra luego la envidia; puesto que, apeteciendo el poder de un nombre vano, se acobarda temiendo que otro lo pueda obtener». Luego no es contrario á la razon de vicio capital el que este nazca de otro, sino el que no tenga alguna razon principal, para producir por sí muchos géneros de pecados. Tal vez empero, porque la envidia nace evidentemente de la vanagloria, no se considera como vicio capital ni por San Isidoro (lib. De summo bono, l. 1, c. 35: V. C. 35, a. 4, 3.º) ni por Casiano (De institut. cœnob. l. 5, c. 1).

Al 2.º que de aquellas palabras no

(1) Debe advertirse acerca de las hijas de la envidia, que no es necesario que sean de la misma ó diferente especie que la madre, sino que puede ser de ambos modos: pues la alegría de los males ajenos es de la misma razon que la envidia, como se ha demostrado; mas la pena de las prosperidades, segun que es hija, no es de la misma razon (*especie*) que la envidia,

consta que la envidia sea el mayor de los pecados; sino que, cuando el diablo sugiere la envidia, induce al hombre á lo que él tiene principalmente en su corazon: porque, como allí (Mor. Greg. l. 5, c. 31) se aduce á continuacion, por la envidia del diablo entró la muerte en la tierra (Sap. 11, 24). Hay no obstante cierta envidia, que se computa entre los pecados más graves, á saber, la envidia de la gracia fraterna, segun que alguno se duele del mismo aumento de la gracia de Dios, no solamente del bien del prójimo: por cuya razon se pone como pecado contra el Espíritu Santo, puesto que por esta envidia el hombre en cierto modo la tiene al Espíritu Santo, que es glorificado en sus obras.

Al 3.º que puede considerarse así el número de hijas de la envidia, porque en el esfuerzo de este vicio hay algo como principio, y algo como medio, y algo como término. El principio consiste en disminuir uno la gloria de otros; ya en oculto, y esta es la murmuracion; ya manifestamente, y tal es la detraccion. El medio, porque alguno, intentando rebajar la gloria de otro, ó lo puede, y entónces resulta la alegría en la adversidad; ó no puede, y de aquí proviene la aficcion en su prosperidad. El término se encuentra en el odio mismo; porque, así como el bien deleita y causa amor, así la tristeza produce odio, como se ha dicho (C. 34, a. 6). Mas la aficcion en las prosperidades del prójimo es de un modo la envidia misma, es decir, en cuanto alguno se entristece de las prosperidades de otro, segun que llevan consigo cierta gloria; y en otro concepto es hija de la envidia, por cuanto los sucesos prósperos acontecen al prójimo contra el intento del envidioso, que procura impedirlos. La alegría en lo adverso no es directamente lo mismo que la envidia, pero se sigue de ella; porque de la tristeza del bien del prójimo, que es la envidia, resulta la alegría del mal del mismo (1).

sino de aquel vicio, á cuyo esfuerzo se opone la prosperidad: como si alguno intentase dañar por la detraccion la fama ajena, y sin embargo el infamado por él es tenido por mejor que otros; la tristeza de aquella estimacion contra el conato del destructor, pertenece al vicio de la detraccion, al cual se referiria el gozarse de la fama de aquel en el caso de que esto sucediera.

CUESTION XXXVII.

De la discordia, que es opuesta á la paz.

Disertaremos ahora sobre los pecados que son opuestos á la paz: y primeramente sobre la discordia, que reside en el corazon; en segundo lugar de la contencion, que es oral; y en tercero de los que pertenecen á la obra, á saber, el cisma, la riña, la guerra y la sedicion. Acerca de lo 1.º examinaremos: 1.º La discordia es pecado? 2.º Es hija de la vanagloria?

ARTÍCULO I. — La discordia es pecado?

1.º Parece que la discordia no es pecado: porque discordar de alguno es separarse de la voluntad de otro; y esto no parece ser pecado, puesto que la voluntad del prójimo no es la regla de nuestra voluntad, sino sola la voluntad divina. Luego la discordia no es pecado.

2.º Cualquiera que induce á alguno á pecar, él mismo peca tambien. Mas el inducir entre algunos la discordia no parece ser pecado; pues se dice (Act. 23, 6) que, *sabiendo Pablo que la una parte era de los saducéos y la otra de los fariseós, dijo en alta voz en el Concilio: hermanos, yo soy fariseo, hijo de fariseós; de la esperanza y de la resurreccion de los muertos soy yo juzgado: (v. 7) y, cuando esto dijo, se movió disension entre los fariseós y los saducéos.* Luego la discordia no es pecado.

3.º El pecado y principalmente el mortal no se encuentra en los santos varones. Pero tambien entre estos se encuentra la discordia; pues se dice (Act. 15, 39): *hubo desavenencia entre Pablo y Bernabé, tal que se separaron uno de otro.* Luego la discordia no es pecado, y principalmente mortal.

Por el contrario, San Pablo (Gal. 5) coloca las *disensiones*, esto es, las discordias entre las obras de la carne, de las que añade (v. 21): *los que tales cosas hacen, no alcanzarán el reino de Dios; y nada excluye del reino de Dios, sino el pecado mortal.* Luego la discordia es pecado mortal.

Conclusion. *La discordia, que contraría á la concordia, es pecado mortal, ó no ser por la imperfeccion del acto.*

Responderemos, que la discordia es opuesta á la concordia; y esta, segun se ha dicho (C. 29, a. 1 y 3), es causada por la caridad, en cuanto la caridad une los corazones de muchos en algo uno, que es principalmente el bien divino, y secundariamente el bien del prójimo. Así pues *la discordia es pecado, en cuanto contraría á esta concordia.* Pero debe saberse que esta concordia se destruye por la discordia de dos modos, *per se* y *per accidens*: *per se* en los actos y movimientos humanos dicese lo que es segun la intencion (1), y así *per se* discuerda alguno del prójimo, cuando á sabiendas y con intencion disiente del bien divino y del bien del prójimo, en lo que debe estar de acuerdo; y esto es por su género pecado mortal, por ser contrario á la caridad, aunque los primeros movimientos de esta discordia por causa de la imperfeccion del acto sean pecados veniales, y lo que en ellos haya estraño á la intencion: por lo cual, cuando la intencion de algunos tiene por objeto algun bien, que pertenece al honor de Dios ó á la utilidad del prójimo, pero uno juzga que esto es bueno y otro tiene una opinion contraria; la discordia entónces tiene lugar *per accidens* contra el bien divino ó del prójimo; y tal discordia no es pecado ni repugna á la caridad, á no ser que semejante dis-

(1) Porque los actos humanos en tanto se dicen tales, en cuanto proceden de la voluntad deliberada, como enseña el Santo Doctor (1.º-2.º, C. 1, a. 1).

cordia vaya acompañada de error (1) acerca de las cosas necesarias para la salvacion, ó se sostenga indebidamente con pertinacia; pues tambien se ha dicho (C. 29, a. 1 y 3, al 2.º) que la concordia, que es efecto de la caridad, es la union de las voluntades, no de las opiniones. De lo cual resulta evidente que la discordia proviene á veces del pecado de uno solo, como cuando uno quiere el bien, al cual otro resiste á sabiendas; mas otras veces hay en ella pecado de los dos, como cuando ambos disienten del bien del otro, y cada cual ama su bien propio.

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad de un solo hombre considerada en sí misma no es la regla de la voluntad del otro; sino que, en cuanto la voluntad del prójimo se une á la voluntad de Dios, se hace por consiguiente regla regulada segun la propia regla: y por lo tanto discordar de tal voluntad es pecado, pues por ello se disiente de la regla divina.

Al 2.º que, así como la voluntad del hombre, que se adhiere á Dios, es cierta regla recta, de la cual es pecado discordar; así tambien la voluntad del hombre contraria á Dios es cierta regla perversa, de la que es bueno discordar. Luego producir la discordia, por la cual se destruye la buena concordia, efecto de la caridad, es un pecado grave; y así se dice (Prov. 6, 16): *seis cosas son las que aborrece el Señor, y la sétima la detesta su alma; y esta sétima es el que siembra discordias entre hermanos*: pero producir la discordia, por la cual se destruye la mala concordia, esto es, en la mala voluntad, es laudable; como fue laudable que San Pablo pusiera disension entre los que estaban de acuerdo en lo malo; puesto que el Señor dice de sí (Matth. 10, 34): *no vine á meter paz, sino espada*.

Al 3.º que la discordia, que tuvo lugar entre San Pablo y San Bernabé, fue *per accidens* y no *per se*; porque ambos se proponían el bien, pero al uno le parecía buena una cosa y al otro otra, lo cual pertenecía á la imperfeccion humana: mas no había entre ellos controversia en las

cosas necesarias á la salvacion, aunque esto mismo fuese ordenado por la divina Providencia á causa de la utilidad consiguiente á ello.

ARTÍCULO II.— *La discordia es hija de la vanagloria?*

1.º Parece que la discordia no es hija de la vanagloria: porque la ira es otro vicio que la vanagloria; y la discordia parece ser hija de la ira, segun aquello (Prov. 15, 18): *el varon iracundo mueve rencillas*. Luego no es hija de la vanagloria.

2.º San Agustín (super Joan. tract. 32) esponiendo aquello, que consta (Joan. 7), *aún no habia sido dado el espíritu*, dice: « el odio (*livor*) separa, la caridad une ». Es así que la discordia no es otra cosa que cierta separacion de las voluntades. Luego la discordia procede del odio (*livore*), esto es, de la envidia, más bien que de la vanagloria.

3.º Lo que es origen de muchos males, parece ser un vicio capital; y tal es la discordia, porque sobre aquello (Matth. 12), *todo reino dividido contra sí será desolado*, dice San Jerónimo (ó sobre aquello « *si Satanás desaloja á Satanás,...* » del mismo modo que por la concordia crecen las cosas pequeñas, así por la discordia se destruyen las más grandes ». Luego la discordia misma debe decirse más bien vicio capital que hija de la vanagloria.

Por el contrario basta la autoridad de San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17).

Conclusion. *La discordia, por la que uno procura desordenadamente lo suyo prescindiendo de lo que es de otro, es hija de la vanagloria*.

Responderémos, que la discordia entraña cierta disgregacion de las voluntades, en el sentido de que la voluntad de uno se fija en una cosa y la de otro en otra. Mas el que la voluntad de alguno persista en su parecer proviene de que prefiere las cosas, que son suyas, á las que son de otros; lo cual, cuando se verifica

(1) Es preciso advertir que el error acerca de aquellas cosas, que son de *necessitate salutis*, tiene lugar en alguno de dos modos: 1.º con culpa, como el error de los judíos y de los que desdaban procurar el conocimiento de aquellas cosas, que les interesan; 2.º y sin culpa, como el error de las mujeres y de

los sencillos, que hacen lo que está de su parte para saber las que son de *necessitate salutis*. Y, así como el error es culpable ó censurable, así la discordia *per accidens* consiguiente al error es pecado ó se acusa de pecado.

desordenadamente, pertenece á la soberbia y á la vanagloria : y por tanto *la discordia, por la que cada uno sigue lo que es suyo y se separa de lo que es de otro, se asigna como hija de la vanagloria.*

Al argumento 1.º dirémos que la riña no es lo mismo que la discordia : porque la riña consiste en la obra exterior, por lo cual es causada con razon por la ira, que mueve el ánimo á dañar al prójimo; miéntras que la discordia consiste en la desunion de los movimientos de la voluntad, producida por la soberbia ó la vanagloria, segun la razon espuesta.

Al 2.º que en la discordia se considera una cosa como término *à quo*, esto es, el apartamiento de la voluntad del otro, y en cuanto á esto es causada por la envidia; y otra cosa como el término *ad quem*, esto es, la aproximacion á lo que le es propio ; y en cuanto á esto reconoce

por causa la vanagloria. Y, puesto que en cada movimiento el término *ad quem* es más importante que el término *à quo*, pues el fin es mejor que el principio ; síguese que la discordia se estima más bien hija de la vanagloria que de la envidia, aunque de una y otra pueda originarse segun diversas razones, como se ha dicho.

Al 3.º que « por la concordia crecen » las cosas pequeñas, y por la discordia « se disipan las más grandes » ; porque « la potencia es tanto más fuerte, cuanto » más unida está, y se disminuye por la « separacion », como se dice (lib. De causis, prop. 17). Por lo cual es evidente que esto pertenece al efecto propio de la discordia, que es la division de las voluntades; mas no al origen de los diversos vicios procedentes de la discordia, por lo cual tenga razon de vicio capital,

CUESTION XXXVIII.

De la contienda.

Sobre la contienda examinaremos dos puntos : 1.º Es pecado mortal? — 2.º Es hija de la vanagloria?

ARTÍCULO I.— *La contienda es pecado mortal?* (1).

1.º Parece que la contienda no es pecado mortal : porque este no se halla en los varones espirituales ; en los que sí se encuentra sin embargo la contienda, segun aquello (Luc. 22, 24) : *se movió entre los discípulos de Jesus contienda, cuál de ellos era el mayor* (2). Luego la contienda no es pecado mortal.

2.º A nadie, que esté bien dispuesto, le debe agradar el pecado mortal en el prójimo. Pero dice el Apóstol (Philipp. 1, 17), *otros predicán á Cristo por contencion ; y despues añade* (v. 18), *y en*

esto me gozo y me gozaré. Luego la contienda no es pecado mortal.

3.º Sucede que algunos, ya en juicio, ya en disputa, contienden sin ánimo alguno de hacer mal, sino al contrario dirigiéndose al bien, como los que contienden disputando contra los herejes ; por lo cual sobre aquello (1 Reg. 14), *accidit quadam die...*, dice la Glosa (ordin.) : « los católicos no promueven contiendas » contra los herejes, si no son ántes pro- » vocados á la discusion ». Luego la contienda no es pecado mortal.

4.º Parece haber Job contendido con Dios, segun aquello (Job, 39, 32) *¿por ventura el que disputa con Dios, tan fá-*

(1) La voz *contentio* no se toma aquí ni por empeño ó conato, ni por certámena, ni por la figura retórica llamada antítesis, ni en general por cualquiera disputa; sino segun que es dissentimiento ó alteracion de las palabras, para impugnar la

verdad.

(2) La Vulgata dice, en lugar de *esset, videretur esse*, «parecia ser». Véase la nota 1, pág. 205, T. 1.

cilmente se aquieta? y sin embargo Job no pecó mortalmente; pues dice de él el Señor: *no habéis hablado delante de mí lo recto, como mi siervo Job*, segun consta (Job, 42, 7). Luego la contienda no siempre es pecado mortal.

Por el contrario, se opone al precepto del Apóstol, que dice (II Tim. 2, 14), *huye de contiendas de palabras*, y (Galat. 5, 21) enumera la contienda entre las obras de la carne, *que los que las hacen, no alcanzarán el reino de Dios*, como se dice (ibid.). Pero todo lo que priva del reino de Dios, y que contraría un precepto, es pecado mortal. Luego la contienda es pecado mortal.

Conclusion. *La contienda [1], por la que se impugna la verdad desordenadamente y con dañada intencion, es pecado mortal; mas [2] la que impugna con el debido orden y modo la falsedad, es laudable; y [3], si esta es de un modo desordenado, puede ser pecado venial.*

Responderémos, que contender es tender contra alguno: por consiguiente, así como la discordia implica cierta contrariedad en la voluntad, así tambien la contienda la entraña en el lenguaje; y por lo tanto, cuando el discurso de alguno se desarrolla por los contrarios, llámase contencion (*contentio*), que los retóricos erigen en figura (*color*) (1); y Ciceron dice (Rhet. l. 4, ad Heren.) que «la contencion consiste en contraponer en el discurso cosas contrarias á este tenor: la lisonja (*assentatio*) adulacion ó es grata en sus principios, pero su desenlace es muy amargo». Pero la contrariedad del lenguaje puede considerarse de dos modos: 1.º respecto á la intencion del contendiente, y 2.º en cuanto al modo. En la intencion debe considerarse, si alguno contraría á la verdad, lo cual es vituperable, ó á la falsedad, y entónces es laudable; y en el modo debe tenerse en

cuenta, si tal modo de contrariar conviene tanto á las personas como á los asuntos, porque esto es laudable, pues dice Ciceron (Rhet. l. 3, ad Heren.) que «la contienda es el discurso acre, á propósito para confirmar y refutar; ó si esce de la conveniencia de las personas y asuntos, en cuyo caso es vituperable». Si pues se considera *la contienda, segun que importa impugnacion de la verdad y de modo desordenado, es pecado mortal*; y San Ambrosio la define diciendo (Glos. ord. Rom. 1) sobre aquello, *homicidiis, contentione...* que «contencion es la impugnacion de la verdad con clamorosa presuncion»; pero, si por contienda se entiende *la impugnacion de la falsedad con la debida moderacion*, entónces es laudable; y, si se considera segun que implica *la impugnacion de la falsedad de un modo desordenado, puede ser pecado venial*; á ménos que en ella se produzca tal desórden al disputar, que resulte de esto el escándalo de otros: por cuya razon el Apóstol, despues de haber dicho (II Tim. 2, 14), *huye de contiendas de palabras*, añade: *pues para nada aprovecha, sino para trastornar á los que las oyen* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que entre los discípulos de Cristo no había contienda con intencion de impugnar la verdad, porque cada uno defendía lo que á él le parecía verdadero; pero había en su contienda desórden, por cuanto disputaban sobre lo que no debía discutirse, es decir, sobre el primado de honor, pues no eran todavía hombres espirituales, como dice allí mismo la Glosa (ex Beda Comment. in Luc. l. 6, c. 22); y por esta razon el Señor les impuso silencio.

Al 2.º que los que predicaban á Cristo por contencion, eran reprehensibles: porque, aún cuando no impugnasen la verdad de la fe, sino que la predicaran; impugnaban

(1) La que llaman comunmente *antithesis*, y que el mismo Tulio aplica á los hechos ó cosas, lo mismo que á las palabras ó frases contrapuestas.

(2) Es de notarse que la intencion puede dirigirse á la impugnacion de la verdad ó de otros fines de tres modos: *materiál, formal y virtualmente*. Solo materialmente, cuando alguno impugna la verdad, pero no para impugnarla, sino por vía de estudio ó de ejercicio intelectual; lo cual no pertenece á la contienda, cuya intencion es destruir la verdad. Formalmente, cuando alguno conoce alguna verdad y se propone impugnarla. Virtualmente, cuando uno de tal modo intenta proceder contra algunas proposiciones, que no se cuida si son ver-

daderas ó falsas las que se propone impugnar. Esta intencion es de tanta eficacia, que se estiende tambien á impugnar la misma verdad, pues incluye tambien en la intentada impugnacion la de la verdad. De estos dos modos se dirige la contienda á impugnar la verdad, y tiene verdadera razon de contienda, y por lo tanto de pecado mortal. Aquí no se habla solo de la verdad de la fe y moral, sino tambien de la que se refiere á la perfeccion del entendimiento, segun que son verdades universales, y en especial de la verdad que se refiere al bien ó al mal del prójimo, como se ve acerca de la opinion y de la fama. Téngase presente esta distincion, cuando se habla de vicios semejantes, en los que se trata del fin intentado.

sin embargo la verdad, en cuanto juzgaban *suscitar dificultades* al Apóstol, que predicaba la verdad de la fe. Por esta razon el Apóstol no se regocijaba de la contienda de ellos, sino del fruto que les provenía de esto, es decir, que Cristo era anunciado; porque áun de los males se siguen ocasionalmente bienes.

Al 3.º que segun la razon completa de la contienda, es decir, en cuanto es pecado mortal, contiene en juicio el que impugna la verdad de la justicia, y en la disputa contiene el que intenta combatir la verdad de la doctrina; y en este sentido los católicos no contienden con los herejes, sino más bien al contrario. Mas, si se considera la contienda en el juicio ó la controversia segun su razon imperfecta, esto es, segun que importa cierta acrimonia de locucion; en tal concepto no siempre es pecado mortal (1).

Al 4.º que la contienda se toma allí comunmente por disputa; porque Job habia dicho (13, 3), *hablaré al Todopoderoso, y con Dios deseo razonar*; pero no pretendiendo ni impugnar la verdad sino inquirirla, ni acerca de esta inquisicion usar de algun desórden de ánimo ó de palabra.

ARTÍCULO II.—*La contienda es hija de la vanagloria?*

1.º Parece que la contienda no es hija de la vanagloria: porque la contienda tiene afinidad con el celo, por lo cual se dice (1 Cor. 3, 3): *habiendo entre vosotros envidia y contienda, ¿no es así que sois carnales, y andais segun el hombre?* Mas el celo pertenece á la envidia. Luego la contienda proviene más bien de la envidia.

2.º La contienda va acompañada de cierto clamor; y este se origina de la ira, como consta por San Gregorio (Moral. I. 31, c. 17). Luego tambien la contienda nace de la ira.

3.º La ciencia parece ser entre otras cosas materia de soberbia y de vanagloria, segun aquello (1 Cor. 8, 1): *la*

ciencia hincha. Ahora bien: la contienda proviene casi siempre de la falta de ciencia, por la cual se conoce principalmente la verdad, y no se la combate. Luego la contienda no es hija de la vanagloria.

Por el contrario está la autoridad de San Gregorio (Moral. I, 31).

Conclusion. *La contienda es hija de la vanagloria, como lo es la discordia.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 37, a. 2) la discordia es hija de la vanagloria: porque cada uno de los que están en desacuerdo se aferra en su propio sentido, y el uno no asiente al otro; y es propio de la soberbia y de la vanagloria buscar su propia superioridad. Pero, como algunos están en desacuerdo, porque se apegan de corazón á sus propias idéas; igualmente hay otros que contienden, porque cada uno defiende por la palabra lo que le parece: por cuya razon se dice que *la contienda es hija de la vanagloria, como lo es la discordia.*

Al argumento 1.º dirémos, que la contienda, como tambien la discordia, tiene afinidad con la envidia en cuanto á la separacion de aquel, con quien alguno está en desacuerdo, ó con quien contiene; mas en cuanto al objeto, en que se fija el que contiene, conviene con la soberbia y la vanagloria, esto es, porque se apega á su propio sentido, como se ha dicho (C. 37, a. 2, al 1.º).

Al 2.º que se sirve uno del clamor en la contienda, de que ahora hablamos, con el fin de impugnar la verdad. Luego no es lo principal en la contienda; y por tanto no es necesario que la contienda se derive de la misma causa que el clamor.

Al 3.º que la soberbia y la vanagloria toman ocasion principalmente de bienes áun á ellas contrarios, como cuando alguno se ensoberbece de la humildad: porque esta derivacion no tiene lugar *per se*, sino *per accidens*, segun cuyo modo nada impide que un contrario se origine de otro; y por tanto ni que las cosas, que se originan *per se* y directamente de la soberbia ó vanagloria, sean causadas por los contrarios de aquellas, de que nace ocasionalmente la soberbia.

(1) Y aún puede ser no solo exento de pecado sino hasta meritorio, segun insinúa San Agustín (Tract. 7, sup. I Joann.).

CUESTION XXXIX.

Del cisma (1).

Consideraremos ahora los vicios opuestos á la paz, pertenecientes á la obra: que son el cisma, la riña, la sedicion y la guerra. Acerca del 1.º examinaremos: 1.º ¿El cisma es pecado especial? 2.º ¿Es más grave que la infidelidad? 3.º Potestad de los cismáticos. 4.º Su pena.

ARTÍCULO I.—El cisma es un pecado especial?

1.º Parece que el cisma no es pecado especial: porque cisma, como dice el Papa Pelagio I (Epist. ad Viator. et Pancrat. tom. 5 Concil. c. *Schisma*, 24, q. 1), significa escision. Pero todo pecado produce cierta escision, segun aquello (Is. 59, 2): *vuestros pecados pusieron division entre vosotros y vuestro Dios*. Luego el cisma no es un pecado especial.

2.º Los que no obedecen á la Iglesia, parecen ser cismáticos; y por todo pecado se hace inobediente el hombre á los preceptos de la Iglesia, porque pecado segun San Ambrosio (lib. De paradiso, c. 8) es «la desobediencia á los mandamientos celestiales». Luego todo pecado es cisma.

3.º La herejía separa tambien al hombre de la unidad de la fe. Si pues el nombre de cisma implica division, parece que no difiere del pecado de infidelidad, como pecado especial.

Por el contrario: San Agustin (Lib. cont. Faust. l. 20, c. 3) distingue entre el cisma y la herejía, diciendo que «el cismático es el que cree las mismas cosas y observa el mismo rito en el culto que los demas, pero que se deleita en sembrar la disension; y el hereje opina cosas diversas de las que cree la Iglesia católica». Luego el cisma no es un pecado general.

(1) Puede y suele definirse: «voluntaria separacion de sí mismo de la unidad y gremio de la Iglesia».

Conclusion. *El cisma es un pecado especial.*

Responderemos que, segun dice San Isidoro (Etym. l. 8, c. 3), «el nombre de *cisma* viene de escision de los ánimos», y esta se opone á la unidad; por lo cual se llama pecado de cisma el que directamente y *per se* se opone á la unidad: pues, así como en las cosas naturales lo que es *per accidens* no constituye especie; así tambien ni en las morales, en las que lo que es intentado lo es *per se*, y lo que se sigue fuera de la intencion es como *per accidens*. Por esta razon *el pecado del cisma es propiamente un pecado especial*, porque intenta separarse de la unidad producida por la caridad; la que no solamente une uno á otro por el vínculo espiritual del amor, sino tambien á toda la Iglesia en la unidad de espíritu. Hé aquí porqué se llaman propiamente cismáticos los que por propia voluntad é intencion se separan de la unidad de la Iglesia, que es la unidad principal; porque la unidad particular de algunos entre sí se ordena á la de la Iglesia, como la composicion de cada uno de los miembros en el cuerpo natural se ordena á la unidad de todo el cuerpo. Mas la unidad de la Iglesia considérase en dos conceptos: en la conexion de los miembros de la Iglesia entre sí ó en su comunicacion; y ademas en el órden de todos los miembros de la Iglesia bajo una sola cabeza, segun aquello (Coloss. 2, 18 y 19): *hinchado vanamente en el sentido de su carne, y sin estar unido con la cabeza, de la cual*

todo el cuerpo fornido y organizado por sus ligaduras y coyunturas crece en aumento de Dios; y esta cabeza es el mismo Cristo, cuyas veces hace en la Iglesia el Sumo Pontífice. Por esto se dicen cismáticos los que rehusan obedecer al Sumo Pontífice y comunicar con los miembros de la Iglesia sometidos á él.

Al argumento 1.º dirémos, que la division entre el hombre y Dios por el pecado no es intentada por el pecador, sino que se verifica fuera de su intencion por consecuencia de la desordenada conversion del mismo al bien conmutable; y por lo tanto no es cisma, absolutamente hablando.

Al 2.º que el no obedecer á los preceptos acompañado de cierta rebelion (1) constituye la razon del cisma: y digo con rebelion, puesto que el cismático desprecia obstinadamente los preceptos de la Iglesia, y rehusa someterse á su juicio. Mas esto no lo hace todo pecador; y por consiguiente no todo pecado es cisma.

Al 3.º que la herejía y el cisma se distinguen segun las cosas, á las que una y otro se oponen *per se* y directamente; porque la herejía se opone *per se* á la fe, mas el cisma se opone *per se* á la unidad de la caridad de la Iglesia. Por lo tanto, así como la fe y la caridad son diversas virtudes, aunque cualquiera que carece de fe carezca de caridad; así tambien el cisma y la herejía son diversos vicios, aunque cualquiera que es hereje sea tambien cismático, pero no al contrario. Y esto es lo que dice San Jerónimo (Epist. ad Tit. sobre aquello del c. 3, *hæreticum hominem...*): «pienso que hay » entre el cisma y la herejía esta diferencia; que la herejía tiene dogma *per* » verso, y el cisma separa de la Iglesia » (2). Y sin embargo, así como la pérdida de la caridad es el camino para perder la fe, segun se dice (1 Tim. 1, 6): *de lo cual apartándose algunos* (es decir de la caridad y otras virtudes seme-

jantes) *se han dado á discursos vanos*; así tambien el cisma es el camino para llegar á la herejía: por lo cual San Jerónimo (ibid.) añade que « el cisma al » principio puede ser entendido como *di-* » verso de la herejía en alguna parte; » por lo demas no hay cisma alguno, » que no lleve consigo alguna herejía, » de modo que parezca haberse separado » rectamente de la Iglesia ».

ARTÍCULO II.—El cisma es pecado más grave que la infidelidad?

1.º Parece que el cisma es pecado más grave que la infidelidad: porque el pecado mayor se castiga con pena más grave, segun se dice (Deut. 25, 2): *segun la medida del pecado será tambien la tasa de los azotes*. Pero el pecado del cisma se halla castigado más gravemente que aún el de la infidelidad ó idolatría; pues se lee (Exod. 32) que por causa de la idolatría perecieron algunos al filo de la espada por mano del hombre; y del pecado del cisma se dice (Num. 16, 30): *si el Señor hiciere una cosa nueva, de manera que abriendo la tierra su boca se los trague y todo lo que á ellos pertenece, y descendieren vivos al infierno; sabréis que han blasfemado contra el Señor*; y tambien las diez tribus, que se separaron del reino de David por el vicio del cisma, fueron castigadas gravísimamente, segun consta (IV Reg. 17). Luego el pecado del cisma es más grave que el de la infidelidad.

2.º « El bien de la multitud es mayor » y más divino que el bien de uno solo », como se ve (Ethic. I. 1, c. 2). Pero el cisma es contra el bien de la multitud, esto es, contra la unidad eclesiástica; al paso que la infidelidad es contra el bien particular de uno solo, que es la fe de un hombre singular. Luego parece que el cisma es pecado más grave que la infidelidad.

3.º A mayor mal se opone mayor

« la Iglesia no es mi madre, ni ella puede mandarme ni yo es » toy obligado á obedecerla ».

(2) Cabe pues cisma sin herejía propiamente dicha, como si uno, reconociendo la unidad de la Iglesia universal, se adhiere á determinado bando en discordancia con su Jefe supremo el Sumo Pontífice, y especialmente en materias de disciplina eclesiástica, como en el reconocimiento de este ó aquel Papa entre dos ó mas elegidos, cuando ya se decide la legitimidad de uno entre ellos.

(1) Aquella rebelion, que constituye la razon de cisma, requiere las dos condiciones indicadas por el Santo en la respuesta al 2.º, de tal modo que, si falta una de ellas, y sobre todo la última, no hay en absoluto cisma perfecto. En una palabra, la rebelion del cisma consiste en no obedecer á la Iglesia con intencion de no obedecer: y lo que es más formal en el cisma, como su complemento, es no reconocerla como madre suya, pues el cismático no quiere ni obedecer á la Iglesia ni someterse á su juicio, porque dice allá en su mente

bien, como se dice (Ethic. I. 8, c. 10). Pero el cisma es opuesto á la caridad, que es mayor virtud que la fe, á la cual se opone la infidelidad, segun se infiere de lo dicho (C. 10, a. 2; y C. 23 a. 6). Luego el cisma es más grave pecado que la infidelidad.

Por el contrario: lo que existe por adición á otra cosa es mejor en el bien ó en el mal; y la herejía resulta de la adición al cisma, pues añade un dogma perverso, como consta por la autoridad de San Jerónimo ántes aducida (a. 1, al 3.º). Luego el cisma es menor pecado que la infidelidad.

Conclusion. *El pecado de infidelidad es por su género más grave que el del cisma.*

Responderémos, que la gravedad del pecado puede considerarse de dos modos, segun su especie y segun las circunstancias: y, como las circunstancias particulares son infinitas, así tambien pueden variarse de infinitos modos; de modo que, cuando se pregunta en comun acerca de dos pecados, cuál sea más grave, la cuestion versa sobre si la gravedad del pecado debe apreciarse segun el género del pecado; mas el género ó la especie del pecado se considera segun el objeto, como se infiere de lo dicho (1.ª-2.ª, C. 72, a. 1; y C. 73, a. 3): por cuya razon aquel pecado, que es contrario á mayor bien, es más grave por su género; como el pecado contra Dios que el pecado contra el prójimo. Ahora bien: es evidente que la infidelidad es pecado contra el mismo Dios, segun que es en sí la verdad primera, sobre que descansa la fe; y el cisma es contrario á la unidad eclesiástica, que es cierto bien participado, y ménos que el mismo Dios. De donde resulta evidente que *el pecado de la infidelidad es por su género más grave que el pecado de cisma*; aunque puede suceder que algun cismático peque más gravemente que un infiel, ya por causa del mayor desprecio, ya porque induce á mayor peligro, ó por algo semejante.

Al argumento 1.º dirémos, que ya era conocido de aquel pueblo por medio de la ley recibida que no había más que un solo Dios y que no debía reverenciar á otros dioses, lo cual había sido confirmado entre ellos por multitud de milagros; y

así no era necesario que los que pecaban contra esta fe por la idolatría, fuesen castigados por alguna pena desusada, sino solamente comun. Mas no les era tan conocido que Moisés debería ser siempre su caudillo; por lo tanto los que se rebelaban contra su poder era preciso que fuesen castigados milagrosa y extraordinariamente. O puede decirse que el pecado del cisma fue castigado á veces más gravemente en aquel pueblo inclinado y pronto á las sediciones y cismas, pues se dice (Esdr. 1, c. 4, 15): *aquella ciudad ya de tiempos antiguos se rebeló contra los reyes; y las sediciones y guerras se fraguan en ella.* Pero algunas veces se impone pena mayor por el pecado más habitual, segun consta (1.ª-2.ª, C. 105, a. 2, al 9.º); pues las penas son ciertas medicinas, para apartar á los hombres del pecado: por cuya razon, donde hay mayor inclinacion á pecar, debe aplicarse una pena más severa; y las diez tribus no solo fueron castigadas por el pecado del cisma, sino tambien por el de la idolatría, como se dice (ibid.).

Al 2.º que, así como el bien de la multitud es mayor que el bien de uno solo, que de ella forma parte; así tambien es menor que el bien estrínseco, al que la multitud se ordena, como el bien del órden del ejército es menor que el del general; é igualmente el bien de la unidad eclesiástica, al que se opone el cisma, es menor que el bien de la verdad divina, al que se opone la infidelidad.

Al 3.º que la caridad tiene dos objetos: uno principal, esto es, la bondad divina; y otro secundario, es decir, el bien del prójimo. El cisma empero y los otros pecados, que se cometen contra el prójimo, se oponen á la caridad en cuanto al bien secundario, que es menor que el objeto de la fe, que es el mismo Dios; y por lo tanto estos pecados son menores que la infidelidad. Pero el odio á Dios, que se opone á la caridad respecto al objeto principal, no es menor: sin embargo entre los pecados, que se cometen contra el prójimo, el del cisma parece ser el mayor, porque es contra el bien espiritual de la multitud.

ARTÍCULO III.— Los cismáticos tienen alguna potestad?

1.º Parece que los cismáticos tienen alguna potestad; porque dice San Agustín (Contr. donatist. l. 1, c. 1): « así » como no son rebautizados los que vuelven á la Iglesia, y que recibieron el bautismo ántes de haberse separado; así no se ordena de nuevo á los que vuelven y ya fueron ordenados ántes de su separacion. Pero el órden es cierta potestad. Luego los cismáticos tienen alguna potestad, puesto que conservan el órden.

2.º Dice San Agustín (De unico Bapt. lib. 6, De bapt. contra donat. c. 5): « el » que está separado, puede administrar un sacramento, como lo puede recibir. Es así que la potestad de conferir un sacramento es la más grande. Luego los cismáticos, que estan separados de la Iglesia, tienen potestad espiritual.

3.º El Papa Urbano II (in conc. Placent. can. 10, c. *Ordinationes*, IX, q. 1) dice: « mandamos que sean recibidos con » misericordia aquellos, que fueron consagrados por obispos ordenados católicamente pero separados de la Iglesia romana por el cisma, si vuelven á la unidad de la Iglesia; y se les conserve en sus propias órdenes, si son recomendables por su vida y saber »; y esto no tendría lugar, si no permaneciese entre los cismáticos la potestad espiritual. Luego los cismáticos la tienen.

Por el contrario, dice San Cipriano en una epístola (2, lib. 4, 7, q. 1, cap. *Novatianus*): « el que no guarda la » unidad de espíritu ni la union de la paz, y » se separa de la Iglesia ó del Colegio ó » reunion de los sacerdotes, ni puede » tener la potestad de Obispo, ni el » honor ».

Conclusion. *Los cismáticos pueden tener la potestad de órden, pero estan privados de la autoridad de jurisdiccion.*

Responderémos, que la potestad espiritual es sacramental y jurisdiccional: la primera es la que se confiere por alguna consagracion, y todas las consa-

graciones de la Iglesia son inmóviles permaneciendo la cosa que se consagra, como se ve tambien en las cosas inanimadas; porque el altar una vez consagrado no se consagra de nuevo, á ménos que fuese destruido (1). Por cuya razon tal potestad segun su esencia permanece en el hombre, que la ha recibido por consagracion, mientras vive, ya caiga en el cisma, ya en la herejía: lo cual es notorio porque, volviendo á la Iglesia, no se le consagra otra vez. Pero, como la potestad inferior no debe proceder á obrar, sino segun que es movida por la potestad superior, como tambien se ve en las cosas naturales; de aquí es que los tales pierden el uso de la potestad, es decir, que no les es permitido usar de ella. Sin embargo, si hubieran usado, su potestad tiene efecto en las cosas sacramentales; porque en estas no obra el hombre sino como instrumento de Dios, y en su consecuencia los efectos sacramentales no son anulados por causa de cualquier culpa del que confiere el sacramento. Mas la potestad jurisdiccional es la que se confiere por la simple comision dada al hombre; y tal potestad no se adhiere al hombre de una manera inmóvil; por lo cual *no permanece en los cismáticos ni en los herejes* (2); y por lo tanto no pueden ni absolver, ni escomulgar, ni conceder indulgencias, ó algo semejante; y, si lo hicieren, todo es nulo. Luego, cuando se dice que los tales no tienen potestad espiritual, debe entenderse ó de la potestad segunda; ó, si se refiere á la primera, no debe referirse á la misma esencia de la potestad, sino al uso legítimo de ella.

De lo espuesto se deduce la solucion á las objeciones propuestas.

ARTÍCULO IV.— La escomunion es pena conveniente á los cismáticos?

1.º Parece que la pena de los cismáticos no es convenientemente la escomunion: porque la escomunion separa principalmente al hombre de la comunion de los Sacramentos; y San Agustín dice

(1) Esta doctrina fue definida por el Concilio de Florencia por estas palabras: *inter hæc sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quæ characterem imprimunt in anima indelebitem: unde in eadem persoua non reiterantur.*

(2) Lo cual debe entenderse de los herejes ó cismáticos públicamente denunciados; pues, mientras el pecado de cisma ó de herejía está oculto, ninguno pierde la jurisdiccion.

(Cont. Donat. l. 6, c. 5) que « se puede » recibir el bautismo del cismático ». Luego parece que la excomunion no es pena conveniente á los cismáticos

2.º Pertenece á los fieles de Cristo reunir á los que estan dispersos; y por esta razon se dice contra algunos (Ezech. 34, 4): *lo descarriado no lo tornásteis, y no buscásteis lo perdido*. Pero los cismáticos son más convenientemente atraídos por algunos, que con ellos comunican. Luego parece que no deben ser excomulgados.

3.º Por el mismo pecado no se impone doble pena, segun aquello (Nahum, 1, 9): *Dios no juzgará dos veces á uno mismo*. Pero por el pecado del cisma algunos son castigados con pena temporal, como consta (23, q. 5, *Quali nos*), donde se dice: « las leyes divinas y mundanas establecieron que los separados de la unidad de la Iglesia, y que perturban su paz, sean reprimidos por las potestades seculares ». Luego no deben ser castigados con la excomunion.

Por el contrario, se dice (Rum. 16, 26): *retiráos de las tiendas de hombres impíos, es decir, que produjeron el cisma, y no queráis tocar lo que á ellos pertenece, porque no seáis envueltos en sus pecados*.

Conclusion. *Es conveniente que los cismáticos sean castigados con la pena de excomunion y reprimidos por la potestad secular.*

Responderémos, que *por las cosas, en que uno peca, por las mismas es tambien atormentado*, como se dice (Sap. 11, 17); y el cismático, segun se desprende de lo

dicho (a. 1), peca en dos conceptos: en uno, porque se separa de la comunión de los miembros de la Iglesia, y en cuanto á esto *es conveniente que se imponga á los cismáticos la pena de excomunion*; en otro, puesto que rehusa someterse á la cabeza de la Iglesia: y, como no quieren ser reprimidos por la potestad espiritual de la Iglesia, *justo es que lo sean por la potestad temporal*.

Al argumento 1.º dirémos, que no es permitido recibir el bautismo de los cismáticos sino en caso de necesidad; porque es mejor salir de esta vida con la señal de Cristo, sea quien quiera el que la dé, bien sea judío ó pagano, que sin este signo, que se confiere por el bautismo.

Al 2.º que por la excomunion no se prohíbe aquella comunicacion, por la cual alguno reduce á la unidad de la Iglesia mediante saludables amonestaciones á los separados de ella; puesto que aún esa misma separacion los reduce en cierto modo, cuando avergonzados de ella vuelven alguna vez á la penitencia.

Al 3.º que las penas de la presente vida son medicinales; y por tanto, cuando no basta una pena para sujetar al hombre, añádese otra: á la manera que los médicos aplican diversas medicinas corporales, cuando una no es eficaz; así tambien la Iglesia, cuando algunos no son reprimidos suficientemente por la excomunion, añade la represion del brazo secular; mas; si una pena es suficiente, no debe aplicarse otra.

CUESTION XL.

De la guerra.

Sobre esta cuestion consideraremos: 1.º Es lícita alguna guerra?—2.º Es lícito á los clérigos hacer la guerra?—3.º Es permitido á los beligerantes valerse de estratagemas?—4.º Es permitido guerrear en los días festivos?

ARTÍCULO I.—Hacer la guerra es siempre pecado (1) ?

1.º Parece que el guerrear es siempre pecado: porque la pena no se impone sino por el pecado; y Dios castiga á los que peléan, segun aquello (Matth. 26, 52): *todo el que tomare espada, á espada morirá*. Luego toda guerra es ilícita.

2.º Todo lo que contraría al precepto divino, es pecado; y tal hace el guerrear, pues se dice (Matt. 5, 39): *mas yo os digo que no resistáis al mal*; y (Rom. 12, 19): *no defendiéndooos á vosotros mismos, muy amados; mas dad lugar á la ira*. Luego hacer la guerra es siempre pecado.

3.º Nada contraría al acto de la virtud sino el pecado. Es así que la guerra es contraria á la paz. Luego la guerra es siempre pecado.

4.º Todo ejercicio para una cosa lícita es lícito, segun se ve en los ejercicios de las ciencias. Pero los ejercicios de las guerras, que se hacen en los tornéos, son prohibidos por la Iglesia; pues los que mueren en tales simulacros son privados de sepultura eclesiástica. Luego parece que la guerra es pecado en absoluto.

Por el contrario, dice San Agustín (serm. De puero centurionis, Epist. ad Marcel. y cap. Paratus, 23, q. 1): « si la disciplina cristiana condenase absolutamente la guerra, el Evangelio daría á

» todos los militares desde luego este consejo de dejar las armas y apartarse por » completo de la milicia; mas se les ha » dicho: *á ninguno inquietéis, y contentaos con vuestros estipendios*; y, puesto » que les dice que se contenten con sus » estipendios, no les prohibió hacer la » guerra ».

Conclusion. *La guerra es justa, siempre que sea declarada por autoridad legítima, con justa causa y recta intencion.*

Responderemos que, para que alguna guerra sea justa, se requieren tres cosas: 1.º *autoridad del príncipe*, por cuyo mandato se ha de hacer la guerra; porque no pertenece á la persona privada promover la guerra, puesto que puede defender su derecho ante el juicio del superior; como tampoco la pertenece convocar á la multitud, lo cual es preciso que se haga en las guerras: mas, estando confiado á los príncipes el cuidado de la república, á ellos pertenece defender la república de la ciudad, ó del reino ó de la provincia á él sometida. Y, así como la defienden lícitamente con la espada material contra los perturbadores interiores, cuando castigan á los malhechores, segun aquello (Rom. 13, 4), *no en vano trae espada, pues es ministro de Dios, vengador en ira contra el que hace lo malo*; así tambien les pertenece defenderla contra los enemigos exteriores con la espada de la guerra. Por lo cual se dice tambien

(1) Es de fe que la guerra no es por su naturaleza mala, sino que es lícita, observando las condiciones legítimas, aun á los cristianos; lo cual fue promulgado contra los maniqueos, que enseñaban que la guerra era *per se* una cosa mala; con-

tra Wicleff, el cual pretendía que no era lícito á los cristianos tomar las armas; y tambien contra Lutero, quien prohibía pelear contra los turcos, por razon de que por medio de ellos castigaba Dios nuestras iniquidades.

á los príncipes (Psal. 81, 4): *sacad al pobre, y librad de la mano del pecado al necesitado*; y San Agustín dice acerca de esto contra Fausto (lib. 32, c. 75): «el orden natural acomodado á la paz» de los mortales requiere que los príncipes tengan la autoridad y derecho de emprender la guerra». 2.^a Se requiere *causa justa*, es decir, que los que son impugnados merezcan esta impugnacion por alguna culpa; por lo cual dice San Agustín (Qq. sup. Jos. q. 16): «suelen llamarse justas las guerras, que tienen por objeto vengar injurias, cuando se trata de castigar á una nacion ó ciudad, que ó no ha querido castigar una accion mala cometida por los suyos, ó de volver lo que ha quitado injustamente». 3.^a Requiérese que sea *recta la intencion* de los beligerantes, es decir, que se intente ó promover el bien ó evitar el mal; por lo que dice San Agustín (De Verb. Domini c. *Apud*, causa 23, q. 1): «los verdaderos adoradores de Dios miran como conducentes á la paz (*pacata*) (1) aún las guerras, que se emprenden, no por codicia ó crueldad, sino por deséo de la paz, para reprimir á los malos y ensalzar á los buenos». Puede sin embargo suceder que, aunque la guerra haya sido declarada por legítima autoridad y justa causa, se torne ilícita por la mala intencion; pues dice San Agustín (cont. Faust. l. 22, c. 74): «el deséo de dañar, la crueldad de la venganza, el ánimo (*impacatus*) mal avenido con la paz é implacable, la ferocidad del ataque, la pasion de dominar, y otras semejantes (*disposiciones*), si es que median; estas son las que con razon se condenan en la guerra».

Al argumento 1.^o dirémos que, segun dice San Agustín (cont. Faust. l. 22, c. 70), «toma la espada, el que se arma contra la vida de otro, sin haber recibido orden ó permiso de un poder legítimo superior á él»; pero el que en virtud de la autoridad del príncipe ó del juez, si es persona privada, ó por celo de la justicia como por autoridad de Dios, si es persona pública, usa de la espada, ese no toma él la espada, sino que usa de

ella por encargo de otro, por lo cual no merece castigo: sin embargo ni aún los que usan de ella con pecado, mueren siempre por la espada; sino que perecen siempre á su espada, puesto que por el pecado, que han cometido, son castigados eternamente, si no se arrepienten.

Al 2.^o que semejantes preceptos, como dice San Agustín (De serm. Dom. in monte, l. 1, c. 19), deben observarse siempre en cuanto á la preparacion del ánimo, es decir, que el hombre debe hallarse siempre dispuesto á no resistir ó no defenderse, si es preciso; pero algunas veces debe obrarse de distinto modo por el bien general ó tambien por el de aquellos, con quienes peléa. Por lo cual dice San Agustín (Epist. 5, ad Marcellin.): «muchas cosas deben hacerse aún con aquellos, que á su despecho deben ser castigados, con cierta benigna aspereza; pues á quien se le quita la libertad de hacer mal, se triunfa de él útilmente: porque nada hay más infeliz que la fidelidad de los pecadores, por la que se alimenta la impunidad y se fortifica la mala voluntad como un enemigo interior».

Al 3.^o que tambien los que hacen guerra justa, tienen por objeto la paz; y así no contrarian á la paz, sino á la paz, mala, que el Señor no vino á traer al mundo, como se dice (Matth. 10); por lo que San Agustín dice á Bonifacio (Epist. 189, ó 205): «no se busca la paz, para ejercitar la guerra; sino que se hace la guerra, para adquirir la paz. Sé pues pacífico guerreando, para que conduzcas venciendo á aquellos, á quienes combates, á la utilidad de la paz».

Al 4.^o que los ejercicios de los hombres concernientes á asuntos bélicos no están universalmente prohibidos; sino los desordenados y peligrosos, de los cuales resultan muertes y depredaciones. Entre los antiguos había esta clase de ejercicios sin semejantes peligros, por lo cual se les llamaba estudios militares ó guerras sin sangre; como consta por San Jerónimo en cierta epístola.

(1) Segun la redaccion justamente restaurada por Nicolai; no *peccata*, como se ve en algunas ediciones, visible-

mente adulteradas en esto: así se infiere tambien aún del contexto mismo.

ARTÍCULO II. — Es lícito á los clérigos y obispos pelear (1)?

1.º Parece que es lícito á los clérigos y obispos pelear : porque las guerras en tanto son lícitas y justas, como se ha dicho (a. 1), en cuanto defienden á los pobres y á toda la república de las injurias de los enemigos ; y esto parece pertenecer principalmente á los prelados, pues dice San Gregorio en cierta homilía (14 in Evang.): « el lobo viene sobre las » ovejas, cuando cualquier injusto y rap- » tor oprime á los fieles y á los humildes: » pero este, que parecía ser el pastor y » no lo era, abandona las ovejas y huye; » porque, como teme el peligro para sí, » no tiene el valor de resistir la injusticia». Luego es lícito á los prelados y á los clérigos pelear.

2.º El Papa Leon IV (23, q. 8, c. *Igitur*) escribe : « llegando continua- » mente á nuestro conocimiento malas » nuevas acerca de los sarracenos, y que » algunos decían iban á entrar secreta y » furtivamente en los puertos de los ro- » manos ; hemos ordenado con este mo- » tivo congregar á nuestro pueblo y de- » terminado descender hácia el litoral». Luego es permitido á los obispos ir á las guerras.

3.º Lo mismo viene á ser hacer algo el hombre que consentir que otro lo haga, segun aquello (Rom. 1, 32) : *no solo son dignos de muerte los que estas cosas hacen, sino tambien los que consienten á los que las hacen* ; y principalmente consiente el que induce á otros á hacer alguna cosa. Es lícito empero á los obispos y clérigos inducir á otros á la guerra ; pues se dice (23, q. 8, cap. *Hortatu*) que por la exhortacion y súplicas de Adriano, obispo de la ciudad de Roma, Carlomagno emprendió la guerra contra los lombardos. Luego tambien á ellos les es lícito pelear.

4.º Lo que es por sí honesto y meritorio, no es ilícito á los prelados y á los clérigos. Pero el guerrear es algunas veces honesto y meritorio, pues se dice (23, q. 8, cap. *Omni timori*) que, « si alguno » fuere muerto por la verdad de la fe y

» la salvacion de la patria y en defensa » de los cristianos, conseguirá de Dios la » recompensa celestial». Luego es lícito á los obispos y clérigos hacer la guerra.

Por el contrario, fué dicho á San Pedro y en su persona á todos los obispos y clérigos (Matth. 26, 52) : *vuelve tu espada á la vaina*. Luego no les es lícito pelear.

Conclusion. *No es lícito á los obispos y clérigos ir á las guerras, en las que hay peligro de efusion de sangre.*

Responderémos, que para el bien de la sociedad humana son necesarias muchas cosas ; pero diversas cosas se hacen mejor y más espeditamente por varios que por uno solo, como consta por el Filósofo (Polit. l. 1, c. 1) ; y ciertos negocios son incompatibles entre sí, de manera que no pueden realizarse simultáneamente y de un modo oportuno : por lo cual á los que están encargados de cosas de grande interes, se les prohiben las menores ; así como segun las leyes humanas á los militares, que están destinados á los ejercicios de la guerra, se les prohiben las negociaciones (Syntag. juris, l. 25, c. 15, n. 8). Los ejercicios bélicos repugnan principalmente á los oficios, á que están destinados los obispos y clérigos, por dos motivos : 1.º por una razon general, porque los ejercicios bélicos llevan consigo grandes inquietudes ; y por tanto impiden mucho al ánimo entregarse á la contemplacion de las cosas divinas, á la alabanza de Dios y á la oracion por el pueblo, cosas todas que pertenecen al ministerio de los clérigos : y por eso, así como los negocios, por cuanto absorben demasiado la atencion del espíritu, se prohiben á los clérigos ; así tambien los ejercicios de la guerra, segun aquello (II Tim. 2, 4) : *ninguno, que milita para Dios, se embaraza en los negocios del siglo* ; 2.º por una razon especial ; porque todos los clérigos son ordenados para el ministerio del altar, en el que se representa bajo sacramento la Pasion de Cristo, como se dice (1 Cor. 11, 26) : *cuantas veces comiereis este pan y bebiereis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor, hasta que venga* ; por cuya razon no les compete matar ó derramar sangre, sino más bien estar preparados á derramar la propia por Cris-

(1) No es lícito á los obispos y clérigos guerrear, á no ser que se vean obligados á ello en caso de extrema necesidad (Cap. *Quicumque*, Causa 28, q. 28).

to, para que imiten de obra lo que hacen por su ministerio; y por esto está establecido que los que derramen sangre, aunque sea sin pecado, queden irregulares. Mas á ninguno, que está destinado á un oficio, le es lícito hacer aquello, por lo que se torna inhábil para su cargo; y por lo tanto *absolutamente no es lícito á los clérigos hacer la guerra, la cual se ordena al derramamiento de la sangre.*

Al argumento 1.º dirémos, que los prelados deben resistir, no solo á los lobos, que matan espiritualmente el rebaño, sino tambien á los raptos y tiranos, que vejan corporalmente; no usando por sí mismos de las armas materiales sino espirituales, segun aquello del Apóstol (II Cor. 10, 4): *las armas de nuestra milicia no son carnales, sino poderosísimas en Dios*; las cuales en verdad son las saludables amonestaciones, las oraciones devotas y la sentencia de escmunion contra los pertinaces.

Al 2.º que los prelados y clérigos pueden por autoridad del superior asistir á las guerras, no para pelear por sí propios, sino para socorrer espiritualmente á los que justamente peléan, con sus exhortaciones, absoluciones y otros auxilios espirituales análogos; al modo que en la antigua ley (Jos. 6) se mandaba que los sacerdotes tocasen las trompetas en las batallas; y por esto fue permitido al principio que los obispos y clérigos fuesen á la guerra, mas el que algunos peleasen directamente fue por abuso.

Al 3.º que segun lo dicho (C. 23, a. 4, al 2.º) toda potencia ó arte ó virtud, á la cual pertenece el fin, debe disponer los medios, que se refieren á dicho fin. Ahora bien: las guerras carnales en el pueblo fiel deben referirse como á su fin al bien divino espiritual, que es el objeto de la mision de los clérigos; por lo que pertenece á estos disponer é inducir á otros á pelear en las guerras justas; pues no se les prohíbe á ellos hacer la guerra, porque sea pecado, sino porque tal ejercicio no conviene á sus personas.

Al 4.º que, aunque sea meritorio hacer guerras justas, sin embargo se hace ilícito á los clérigos, por cuanto se hallan destinados para obras más meritorias; como el acto del matrimonio puede

ser meritorio, y sin embargo se hace censurable en los que han hecho voto de virginidad, puesto que se han obligado á un bien mayor.

ARTÍCULO III. — *Es lícito en las guerras valerse de estratagemas?*

1.º Parece que no es lícito en las guerras usar de asechanzas: porque se dice (Deut. 16, 20): *ejecutarás justamente lo justo*; y, siendo las asechanzas ciertos fraudes, parecen ser injustas. Luego no debe usarse de ellas aún en las guerras justas.

2.º Las asechanzas y fraudes parecen ser opuestas á la fidelidad, como tambien las mentiras: y, puesto que debemos guardar la fe para con todos, á ningun hombre se debe mentir, como consta por San Agustin (Lib. Cont. mendac. c. 15). Luego, debiéndose guardar la fe con el enemigo, como dice el mismo santo á Bonifacio (Epist. 189 ó 205); parece que no debe usarse de asechanzas contra los enemigos.

3.º Se dice (Matth. 7, 12): *todo lo que queréis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo tambien vosotros con ellos*; y esto debe observarse con todos los prójimos, cuales son tambien los enemigos. Luego, pues nadie quiere que se le tiendan emboscadas ó se le engañe; parece que ninguno debe emplear estos medios, para hacer la guerra.

Por el contrario, dice San Agustin (Lib. Qq. sup. Josué, q. 10): «cuando se hace una guerra justa, nada importa á la justicia que uno pelée abiertamente ó por emboscadas»; y esto lo prueba por la autoridad del Señor, que mandó á Josué que pusiera asechanzas á los habitantes de la ciudad de Hai, como consta (Jos. 8).

Conclusion. *Las asechanzas ó fraudes contra la fe prometida son ilícitas en la guerra; pero son lícitas las que tienen por objeto ocultar las resoluciones y proyectos conducentes á la victoria.*

Responderémos, que las asechanzas se ordenan á engañar á los enemigos; mas alguno puede ser engañado por el hecho ó dicho de otro de dos modos: 1.º por decirle lo falso y no cumplirle lo prometido, *lo cual es siempre ilícito,*

y de este modo nadie debe engañar á los enemigos; porque hay « en la guerra » ciertos derechos de guerra, y pactos « que se deben observar entre los mismos » enemigos », como dice San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 20); 2.º puede alguno ser engañado por nuestro dicho ó hecho, porque no le descubrimos nuestro propósito ó nuestro pensamiento. Mas no estamos siempre obligados á hacer esto, porque tambien en la doctrina sagrada hay muchas cosas, que deben ocultarse principalmente á los infieles, á fin de que no se burlen, segun aquello (Matth. 7, 6): *no déis lo santo á los perros*: luego mucho más deben ocultarse las cosas que preparamos para combatir á los enemigos; y así entre algunas enseñanzas del arte militar principalmente se establece la ocultacion de consejos, á fin de que no lleguen á conocimiento de los enemigos, como se lee en el libro de los Francos (Sexti Jul. Fontini, l. 1, Stratag. c. 1): *y tal ocultacion pertenece al concepto de las asechanzas, de las que es lícito valerse en las guerras justas*. Ni propiamente estas asechanzas se llaman fraudes, ni repugnan á la justicia ni á una voluntad ordenada; pues sería esta desordenada, si alguien pretendiera que otros no le ocultasen á él cosa alguna.

De lo dicho se infiere la contestacion á los argumentos propuestos.

ARTÍCULO IV.— Es permitido pelear en los dias festivos?

1.º Parece que no es permitido pelear en los dias festivos: porque las fiestas están ordenadas para dedicarse al servicio divino; lo cual se entiende por la observancia del sábado, que se manda guardar (Exod. 20); pues la palabra sábado se interpreta descanso. Es así que las guerras producen grande inquietud. Luego en modo alguno debe pelearse en los dias festivos.

2.º (Is. 58) se reprende á los que en los dias de fiesta reclaman sus créditos, y arman querellas viniendo á las manos. Luego con mayor razon es ilícito pelear en dias festivos.

3.ª Nada debe hacerse desordenadamente, para evitar una molestia temporal. Mas el pelear en dia festivo parece ser por sí mismo desordenado. Luego por ninguna necesidad de evitar una molestia temporal debe alguno pelear en dia de fiesta.

Por el contrario, dicese (1 Mach. 2, 4): *resolvieron aquel dia los judios diciendo: todo hombre cualquiera que nos venga á hacer guerra en dia de sábado, combatamos contra él*.

Conclusion: *Es lícito pelear en los dias de fiesta, siendo la guerra justa y habiendo necesidad de pelear en tal dia*.

Responderémos, que la observancia de las fiestas no impide aquellas cosas, que se ordenan á la salud del hombre áun corporal; por lo cual el Señor arguye á los judíos, diciendo (Joan. 7, 23): *¿os ensañáis contra mí, porque sané en sábado á todo un hombre?* y de aquí es que los médicos pueden lícitamente medicinar á los hombres en dia festivo; y mucho más debe mirarse por la salud de la república, por la cual se impiden las muertes de muchos é innumerables males, ya temporales ya espirituales, que por la salud corporal de un solo hombre. Así pues por la defensa de la república de los fieles *es lícito hacer guerras justas en dias festivos, si apremia la necesidad*; pues sería tentar á Dios, si alguno amenazando tal necesidad quisiera abstenerse de la guerra: pero, *cesando la necesidad, no es lícito pelear en los dias festivos por las razones aducidas*.

De lo dicho se infiere la contestacion á los argumentos.

CUESTION XLI.

De la riña.

Acerca de la riña examinaremos dos puntos : 1.º La riña es pecado? — Es hija de la ira?

ARTÍCULO I. — La riña es siempre pecado?

1.º Parece que la riña no siempre es pecado : porque la riña parece ser cierta contienda, pues dice San Isidoro (l. 10, Ethym. letra R) que « *rixosus (rijoso) ó pendenciero* » viene de *rictu canino* » (*ahullido de perro*); puesto que el pendenciero está siempre dispuesto á contradecir, y se deleita en la riña y provoca al contendiente ». Pero la contienda no siempre es pecado. Luego tampoco la riña.

2.º Dícese (Gen. 26) que los siervos de Isaac abrieron otro pozo, y con motivo de esto riñeron. Pero no es creíble que la familia de Isaac riñese públicamente, sin que este se opusiera, si esto fuera pecado. Luego la riña no es pecado.

3.º La riña parece ser cierta guerra particular. Es así que la guerra no siempre es pecado. Luego la riña tampoco.

Por el contrario, San Pablo (Galat. 5) coloca la riña entre las obras de la carne, que impiden á los que las hacen alcanzar el reino de Dios. Luego las riñas no solo son pecados, sino que son hasta pecados mortales.

Conclusion. *La riña propiamente dicha siempre es pecado, y en el que acomete á otro injustamente culpa mortal; mas en el que se defiende contra el agresor puede serlo ó no, mortal ó venial.*

Responderemos que, así como la contienda importa cierta contradicción de palabras, así también la riña de hechos. Por lo que sobre aquello (Galat. 5), *rixa...* dice la Glosa (interl.) que « hay riñas, cuando se golpean uno á otro » movidos por la ira »; y por esto la riña

parece ser cierta guerra privada, que tiene lugar entre personas particulares; y no según el consentimiento de alguna pública autoridad, sino más bien por consecuencia de una voluntad desordenada : por lo que *la riña importa siempre pecado, y en el que ataca á otro injustamente es pecado mortal*; porque causar daño al prójimo aun por obra manual no puede hacerse sin incurrir en pecado mortal : *mas el que se defiende puede hacerlo sin pecado, ó á veces cometer pecado venial ó mortal*, según el diverso movimiento de su ánimo y el diverso modo de defenderse : porque, si se defiende solo con ánimo de repeler la injuria inferida y con la debida moderación, no hay pecado, ni propiamente puede llamarse riña por su parte; pero, si se defiende con ánimo de venganza ó de odio ó con exceso de la debida moderación, siempre hay pecado, aunque venial, cuando experimenta un ligero movimiento de odio ó de venganza, ó cuando no escede mucho á la defensa moderada; y mortal, cuando, enardecido el ánimo contra el que combate, le ataca para matarle ó herirle gravemente.

Al argumento 1.º dirémos, que la riña (*rixa*) no significa en absoluto contienda; sino que en las citadas palabras de San Isidoro se indican tres cosas, que declaran la desordenación de la riña : 1.ª la prontitud, que tiene el ánimo para reñir, lo cual significa cuando dice, « siempre » dispuesto á contradecir », esto es, ya diga ó haga el otro bien ó mal; 2.ª porque se deleita en la misma contradicción, y así añade, « se deleita en la riña »; 3.ª porque él mismo provoca á otros á las contradicciones; por lo cual dice luego, « y » provoca al contendiente ».

Al 2.º que allí no se entiende que los siervos de Isaac riñeron, sino que los habitantes de aquel país riñeron contra ellos; por lo cual aquellos pecaron, y no los siervos de Isaac, que sufrían la calumnia.

Al 3.º que, para que la guerra sea justa, se requiere que se haga por la autoridad del poder público, como se ha dicho (C. 40, a. 1); la riña empero se emprende por particular afecto de la ira ó del odio: pues, si los ministros del príncipe ó del juez con autoridad pública atacan á algunos, los cuales se defienden; no se dirá que riñen aquellos, sino los que resisten á la autoridad pública: y en este concepto los primeros, que son los que atacan, no riñen ni pecan, sino los que desordenadamente se defienden.

ARTÍCULO II. — *La riña es hija de la ira?*

1.º Parece que la riña no es hija de la ira: porque se dice (Jac. 4, 1): *de dónde las contiendas y pleitos entre vosotros? No son de vuestras concupiscencias, que combaten en vuestros miembros?* Es así que la ira no pertenece á lo concupiscible. Luego la riña no es hija de la ira, sino más bien de la concupiscencia.

2.º (Prov. 28, 25) se dice: *quien se jacta y se ensancha, contiendas mueve.* Pero parece ser lo mismo la riña que la contienda. Luego parece que la riña sea hija de la soberbia ó de la vanagloria, á la cual pertenece jactarse y ensancharse.

3.º Leemos (Prov. 18, 6): *los labios del necio se mezclan en las riñas:* y, como la necedad difiere de la ira, pues no se opone á la mansedumbre, sino más bien á la sabiduría ó á la prudencia; síguese que la riña no es hija de la ira.

4.º Dícese (Prov. 10, 12): *el odio levanta rencillas;* y el odio se origina de la envidia, como dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17). Luego la riña no es hija de la ira, sino de la envidia.

5.º Está escrito (Prov. 17, 19): *quien medita discordias, siembra riñas.* Pero la discordia es hija de la vanagloria, como se ha dicho (C. 37, a. 2). Luego también la riña.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. l. 31, *ibid.*) que «de la ira se ori-

gina la riña», y (Prov. 15, 18; y 19 22): *el varon iracundo mueve rencillas.*

Conclusion. *La riña nace propiamente de la ira.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) la riña implica cierta contradicción, que llega hasta los hechos, cuando uno intenta dañar á otro. Pero uno tiende á dañar á otro de dos modos: 1.º como proponiéndose en absoluto el mal del mismo; y tal lesion pertenece al odio, cuya intencion es dañar al enemigo, ya en público ya en secreto; 2.º tiende uno á dañar á otro sabiéndolo él y repugnándolo, lo cual significa el nombre de riña; y esto pertenece propiamente á la ira, que es el apetito de venganza; pues no basta al airado dañar ocultamente al que es objeto de su ira, sino que quiere que él mismo lo sienta, y que contra su voluntad sufra algo en venganza de lo que le hizo, segun consta de lo ya espuesto acerca de la pasion de la ira (1.ª-2.ª, C. 46, a. 6, al 2.º). Y por lo tanto *la riña nace propiamente de la ira.*

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo espuesto (1.ª-2.ª, C. 25, a. 1 y 2) todas las pasiones de lo irascible se originan de las de lo concupiscible; y segun esto aquello, que próximamente nace de la ira, se origina tambien de la concupiscencia como de su primera raíz.

Al 2.º que el acto de jactarse y engreirse de sí mismo, que se produce por la soberbia ó la vanagloria, no suscita directamente la querella ó riña, sino ocasionalmente, es decir, en cuanto por esto se provoca la ira, cuando alguno reputa como injuria suya que otro se tenga por más que él. Y en este concepto de la ira se siguen las pendencias y riñas.

Al 3.º que la ira, segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 48, a. 3), impide el juicio de la razon, por lo cual tiene semejanza con la necedad; y de esto se sigue que tengau un efecto comun, pues por la falta de razon sucede que alguno intenta dañar á otro desordenadamente.

Al 4.º que la riña, aunque algunas veces se origine del odio, no es sin embargo el efecto propio de este; porque está fuera de la intencion del que odia el dañar al enemigo en riña y manifestamente, pues á veces procura tambien dañarle ocultamente; pero, cuando ve que es superior

á él, le infiere el daño por la riña y la pendencia. Mas herir á alguno en riña es efecto propio de la ira, por la razon ya dicha.

Al 5.º que de las riñas se siguen el odio y la discordia en los corazones de los que riñen; y por lo tanto el que medita, esto

es, el que intenta sembrar entre otros la discordia, procura que riñan entre sí: así como todo pecado puede imperar el acto de otro pecado, ordenándolo á su fin. Mas de esto no se sigue que la riña sea propia y directamente hija de la vanagloria.

CUESTION XLII.

De la sedicion, que se opondrá á la paz.

1.º La sedicion es un pecado especial? — 2.º Es pecado mortal?

ARTÍCULO I. — *La sedicion es un pecado especial distinto de los otros?*

1.º Parece que la sedicion no es un pecado especial distinto de los otros: porque, como dice San Isidoro (lib. 10 Etym. letra S), «sedicioso es el que produce » la disension de los ánimos y engendra » la discordia ». Pero; porque uno procura algun pecado, no peca por otro género de pecado, sino por aquel que procura. Luego parece que la sedicion no es un pecado especial distinto de la discordia.

2.º La sedicion importa cierta division; y tambien el nombre de cisma se deriva de escision ó division (*scissura*) segun lo dicho (C. 39, a. 1). Luego el pecado de la sedicion no parece ser distinto del pecado del cisma.

3.º Todo pecado especial distinto de los otros ó es un vicio capital, ó se origina de algun vicio capital. Pero la sedicion ni se computa entre los vicios capitales, ni entre los vicios, que de ellos nacen, como consta (Moral. l. 31, c. 17), donde se enumeran unos y otros vicios. Luego la sedicion no es un pecado especial distinto de los otros.

Por el contrario (II Cor. 12): las sediciones se distinguen de los otros pecados.

Conclusion. *La sedicion es un pecado especial.*

Responderémos, que la sedicion es cierto pecado especial, que conviene en algo con la guerra y la riña, y en algo difiere de ellas. Conviene con estas en que implica cierta contradiccion; y difiere de ellas en dos cosas: 1.ª porque la guerra y la riña importan mútua impugnacion en acto; al paso que la sedicion puede decirse tal, ya se verifique en acto tal impugnacion, ya sea una preparacion para ella; y de aquí que la Glosa (interl. II Cor. 12, sobre aquello: *seditiones, animositates...*) dice que «las sediciones son tumultos » para la peléa », esto es, cuando algunos se preparan é intentan pelear; 2.ª difieren, porque la guerra propiamente tiene lugar contra enemigos estraños, como de multitud á multitud, y la riña es de uno contra uno ó de pocos contra pocos; mas la sedicion tiene propiamente lugar entre partes de una multitud disidentes recíprocamente, como cuando una parte de la ciudad se levanta tumultuosamente contra otra parte: por cuya razon, puesto que *la sedicion* tiene un bien especial, al que se opondrá, que es la unidad y la paz de la multitud, por eso *es un pecado especial*.

Al argumento 1.º dirémos, que se llama sedicioso el que promueve la sedicion; y,

puesto que la sedicion importa cierta discordia, por tanto es sedicioso el que produce discordia, no cualquiera, sino entre partes de alguna multitud. El pecado de la sedicion sin embargo no existe solo en aquel, que siembra la discordia, sino tambien en los que disienten entre sí desordenadamente.

Al 2.º que la sedicion difiere del cisma en dos conceptos : 1.º porque el cisma se opone á la unidad espiritual de la multitud, es decir, á la unidad eclesiástica, y la sedicion á la temporal ó secular de la multitud, v. gr., de la ciudad ó del reino; 2.º porque el cisma no entraña alguna preparacion para la lucha corporal, sino solamente la disension espiritual; y la sedicion lleva consigo la preparacion á la lucha corporal.

Al 3.º que la sedicion, como tambien el cisma, se contiene bajo la discordia; porque una y otro son cierta discordia, no de uno á otro, sino de las partes de la multitud entre sí.

ARTÍCULO II.—La sedicion es siempre pecado mortal?

1.º Parece que la sedicion no es siempre pecado mortal : porque la sedicion importa tumulto para la lucha, como se ve por lo que dice la Glosa aducida (a. 1). Pero la peléa no siempre es pecado mortal, sino que alguna vez es justa y lícita, segun se ha demostrado (C. 40, a. 1). Luego con mayor razon la sedicion puede tener lugar sin pecado mortal

2.º La sedicion es cierta discordia segun lo dicho (a. 1, al 3.º); y la discordia puede existir sin pecado mortal, y algunas veces áun sin pecado alguno. Luego tambien la sedicion.

3.º Son alabados aquellos, que libran á la multitud de un poder tiránico. Mas esto no puede ser hecho con facilidad si alguna disension de la multitud, cuando una parte de ella quiere conservar al tirano y la otra deponerlo. Luego la sedicion puede tener lugar sin pecado.

Por el contrario : el Apóstol (II Cor.

(1) El régimen tiránico puede considerarse *simpliciter* ó *secundum quid*. El tirano, absolutamente hablando, es el que ni tiene derecho de dominio, sino que es un intruso injustamente, ni guarda el modo debido de gobierno, esto es, no lo ordena al bien comun de la multitud que le está sometida, sino al bien privado de él mismo. El tirano *secundum quid* es

12) prohíbe las sediciones entre otras cosas, que son pecados mortales. Luego la sedicion es pecado mortal.

Conclusion. *La sedicion es por su género pecado mortal.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1, al 2.º) la sedicion se opone á la unidad de la multitud, esto es, del pueblo, de la ciudad ó del reino : porque dice San Agustin (De civ. Dei, l. 2, c. 21; y l. 19, c. 21) que «los sabios determinan» el pueblo, no toda asociacion de una multitud, sino una asociacion fundada en el consentimiento del derecho y en la comunidad de intereses»; lo cual hace evidente que la unidad, á la que se opone la sedicion, es la unidad del derecho y de la utilidad comun. Luego es notorio que *la sedicion* se opone tanto á la justicia como al bien comun, y es por lo mismo *segun su género pecado mortal*; y tanto más grave, cuanto que el bien comun impugnado por la sedicion es mayor que el bien privado, que es combatido por la riña. Pero el pecado de la sedicion pertenece primera y principalmente á los que procuran la sedicion, los cuales pecan gravísimamente; y en segundo lugar á los que los siguen, perturbando el bien comun: mas aquellos, que defienden el bien comun resistiéndoles, no deben llamarse sediciosos, como tampoco se dicen pendencieros los que se defienden, segun lo dicho (C. 41, a. 1).

Al argumento 1.º dirémos, que la peléa, que es lícita, se hace por la comun utilidad, segun lo dicho (C. 40, a. 1); pero la sedicion se hace contra el bien comun del pueblo, por lo cual es siempre pecado mortal.

Al 2.º que la discordia de lo que no es evidentemente bueno puede existir sin pecado; pero la discordia en lo que es manifestamente bueno no puede existir sin pecado, y tal discordia es la sedicion, la cual se opone á la unidad de la multitud, que es notoriamente un bien.

Al 3.º que el régimen tiránico (1) no es justo, porque no se ordena al bien comun, sino al bien privado del que gobier-

aquel, á quien atañe alguna de estas dos cosas, esto es, ó no tiene verdadero derecho de dominio, ó no guarda el debido modo de gobierno. Puede pues ser tirano solo por razon del título, porque no tiene verdadero derecho, y sin embargo gobernar bien; y al contrario, puede ser verdadero señor ó rey, y no obstante ser tirano por el indebido modo de gobernar.

na, como dice Aristóteles (Polit. I. 3, c. 5; y Ethic. I. 8, c. 10); y por tal motivo la perturbacion de este régimen no tiene razon de sedicion; á no ser tal vez cuando tan desordenadamente se perturba el régimen del tirano, que la multitud sometida sufra mayor detrimento por la perturbacion consiguiente que por el gobier-

no del tirano. Pero más sedicioso es el tirano, que alimenta las discordias y sediciones en el pueblo, que le está sometido, para poder dominar más seguramente: pues esto es tiránico, por cuanto se ordena al propio bien del gobernante con daño de la multitud.

CUESTION XLIII.

Del escándalo.

Réstanos examinar los vicios opuestos á la beneficencia, entre los cuales unos pertenecen á la razon de justicia, y son aquellos, por los cuales uno daña injustamente al prójimo; mas el escándalo parece ser contrario especialmente á la caridad, y por lo tanto trataremos de él en los ocho artículos siguientes: 1.º Qué es escándalo? — 2.º Es pecado? — 3.º Es pecado especial? — 4.º Es pecado mortal? — 5.º Son susceptibles los perfectos de escandalizarse? — 6.º Y de escandalizar? — 7.º Deben abandonarse los bienes espirituales por causa del escándalo? — 8.º Y los temporales?

ARTÍCULO I. — *¿Se define convenientemente el escándalo, diciendo: es un dicho ó hecho menos recto, que da ocasion á ruina?*

1.º Parece que se define inconvenientemente el escándalo diciendo, que « es » un dicho ó hecho menos recto, que da » ocasion á ruina »: porque el escándalo es pecado, como despues se dirá (a. 2); y segun San Agustín (Cont. Faustum, I. 22, c. 27) « el pecado es un dicho, ó » hecho ó deséo contra la ley de Dios ». Luego la predicha definicion es insuficiente, puesto que omite lo pensado ó deseado.

2.º Puesto que entre los actos virtuosos ó rectos uno lo es más que otro; solo el que es rectísimo parece no ser menos recto. Si pues el escándalo es un dicho ó hecho menos recto; síguese que todo acto virtuoso, escepto el óptimo, es escándalo.

3.º La ocasion designa causa *per accidens*; y lo que es *per accidens*, no debe ponerse en la definicion, puesto que no da la especie. Luego inconvenientemente se pone en la definicion del escándalo la palabra ocasion.

4.º De cualquier hecho de otro puede alguno tomar ocasion de ruina; porque las causas *per accidens* son indeterminadas. Si pues escándalo es lo que da á otros ocasion de ruina, cualquier hecho ó dicho podrá ser escándalo: lo cual parece ser inconveniente.

5.º Se da ocasion de ruina al prójimo, cuando es ofendido ó debilitado. Pero el escándalo se contrapone á la ofensa y á la debilidad; pues dice el Apóstol (Rom. 14, 21): *bueno es no comer carne, ni beber vino, ni cosa en que tu hermano halla tropiezo, ó se le escandaliza ó se le enflaquece*. Luego la predicha definicion del escándalo no es conveniente.

Por el contrario, San Jerónimo, esponiendo aquello que consta (Matth. 15), *sabes que los fariseos, habiendo oido esta palabra,...* dice: « cuando leemos *cualquiera que escandalizare*, entendemos quien » diere ocasion á ruina por dicho ó hecho ».

Conclusion. *Convenientemente se define el escándalo diciendo que es « un dicho ó hecho menos recto, que da ocasion á ruina ».*

Responderémos que, segun dice San Jerónimo (ibid.), la palabra griega *σκάνδαλον*

podemos interpretarla ofensa ó ruina ó choque del pie ; pues sucede que á veces se opone algun óbice á uno en el camino corporal, en el que tropezando se dispone á la ruina, y tal óbice se dice escándalo : é igualmente sucede en el curso de la vida espiritual que alguno se dispone á la ruina espiritual por el dicho ó hecho de otro, en cuanto alguno por su amonestacion ó escitacion ó ejemplo atráe á otro á pecar, y esto se dice propiamente escándalo. Nada empero segun su propia razon dispone á la ruina espiritual, sino lo que tiene algun defecto de rectitud ; porque lo que es perfectamente recto, más bien defiende al hombre de la caída, que le induce á la ruina. Por lo cual se dice convenientemente que *el dicho ó hecho ménos recto, que es para otros ocasion de ruina, es escándalo.*

Al argumento 1.º dirémos, que el pensamiento ó la concupiscencia del mal se oculta en el corazon. Luego no se propone á otro como un óbice dispositivo á la ruina ; y en tal concepto no puede tener razon de escándalo.

Al 2.º que no se dice ménos recto lo que es superado por alguna otra cosa en rectitud, sino lo que tiene algun defecto de rectitud ; ya porque es malo en sí, como el pecado, ya porque tiene aspecto de mal, como cuando alguno toma asiento entre los idólatras : pues, aunque esto no es por sí pecado, no haciéndolo con mala intencion, sin embargo, por cuanto tiene cierta apariencia de mal ó semejanza de veneracion á los ídolos, puede dar á otro ocasion de ruina ; por lo cual el Apóstol amonesta (1 Thess. 5, 22) *que nos guardemos de toda apariencia de mal*, y por lo mismo se dice convenientemente *ménos recto*, para que se comprendan por esto tanto aquellas cosas, que son pecados en sí mismas, como las que tienen visos de mal.

Al 3.º que segun lo demostrado (1.º-2.º C. 75, a. 2 y 3; y C. 80, a. 1) nada puede ser para el hombre causa suficiente de pecado, que es la ruina espiritual, sino la propia voluntad ; por cuya razon los dichos ó hechos ó deséos de otro hombre

pueden ser solamente causa imperfecta, induciendo de algun modo á la ruina : y por esto no se dice que es causa de ruina, sino que da ocasion á ella, lo cual significa causa imperfecta y no siempre causa *per accidens*. No obstante, nada impide que en ciertas definiciones se haga entrar lo que es *per accidens*, porque lo que es *secundum accidens* para uno puede *per se* convenir á otro, como en la definicion de la fortuna se pone la causa *per accidens*, segun consta (Phys. 1. 2, t. 52.)

Al 4.º que el dicho ó hecho de uno puede ser causa de pecado para otro de dos modos : 1.º *per se* y 2.º *per accidens*. *Per se*, cuando alguno por su mala palabra ó hecho intenta inducir (1) á otro á pecar, ó, aunque él no lo intente, el hecho mismo es tal, que por su naturaleza es inductivo al pecado (2), como cuando alguno comete públicamente el pecado ó lo que tiene semejanza de pecado ; y entónces el que ejecuta semejante acto, da propiamente ocasion de ruina, por lo cual se llama escándalo activo. *Per accidens* alguna palabra ó hecho de uno es para otro causa de pecar, cuando fuera de la intencion del que obra y de la condicion de la obra alguno mal dispuesto por tal obra es inducido á pecar, como cuando uno envidia los bienes de otros ; y en tal caso el que ejecuta tal acto recto, no da ocasion, en cuanto de él depende, sino que otro la toma, segun se dice (Rom. 7, 8), *y el pecado tomando ocasion por el mandamiento obró en mí toda concupiscencia* : y por lo tanto esto es escándalo pasivo sin activo ; puesto que el que obra rectamente, en cuanto de él depende, no da ocasion á la ruina, que el otro sufre. Así que algunas veces sucede que haya tambien á la vez escándalo activo en uno y pasivo en otro, como cuando para inducir á uno peca otro ; mas otras veces hay escándalo activo sin pasivo, v. gr., cuando alguno induce por palabra ó hecho á otro á pecar, y este no consiente ; y otras hay escándalo pasivo sin activo, como ya se ha dicho.

Al 5.º que la debilidad indica la prontitud al escándalo, mas la ofensa (3) la

(1) Y entónces el escándalo activo llámase directo.

(2) Entónces el escándalo activo llámase indirecto.

(3) Sobre el escándalo farisáico debemos advertir con el venerable P. Granada que, « aunque generalmente hablando

» no se deba dejar lo bueno por el escándalo que llaman de
» farisós, que es de los que contra razon se escandalizan; mas
» algunas veces será virtud y caridad tener respeto áun á
» éstos, cuando son flacos, no siendo con notable pérdida a

indignacion de alguno contra el que peca; la cual puede existir algunas veces sin ruina, mientras que el escándalo implica el choque mismo para la ruina.

ARTÍCULO II. — **El escándalo es pecado?**

1.º Parece que el escándalo no es pecado: porque los pecados no suceden necesariamente, puesto que todo pecado es voluntario, segun se ha demostrado (1.ª-2.ª, C. 74, a. 1 y 2). Pero se dice (Matth., 18, 7): *es necesario que vengan escándalos*. Luego el escándalo no es pecado.

2.º Ningun pecado procede de un sentimiento de piedad, pues *un árbol bueno no puede dar malos frutos*, como se dice (Matth. 7, 18). Mas algun escándalo proviene de un afecto de piedad, pues dice el Señor á Pedro (Matth. 16, 23), *escándalo me eres*; por lo cual dice San Jerónimo que «el error del Apóstol proveniente de un sentimiento de piedad» jamás parece ser incentivo del diablo». Luego no todo escándalo es pecado.

3.º El escándalo importa cierto choque; y no todo el que choca cae. Luego el escándalo, que es un caída espiritual, puede existir sin pecado.

Por el contrario: «escándalo es el dicho ó hecho ménos recto»; y, como algo tiene razon de pecado por faltarle la rectitud, síguese que el escándalo va siempre acompañado del pecado.

Conclusion. *El escándalo tanto activo como pasivo es siempre pecado; pero el activo puede tener lugar sin pecado de quien lo recibe, así como el pasivo no siempre supone pecado en quien da ocasion á él.*

Responderémos que, segun ya se ha dicho (a. 1, al 4.º), el escándalo es de dos clases; pasivo en el que se escandaliza, y activo en el que escandaliza, dando ocasion á ruina. Luego el *escándalo pasivo es siempre pecado en el que se escandaliza*; pues no se escandaliza, sino en cuanto de algun modo sufre una ruina es-

piritual, que es pecado. *Puede sin embargo existir el escándalo pasivo sin pecado de aquel*, por cuyo hecho alguno se escandaliza; como cuando alguno se escandaliza de que otro hace bien. Del mismo modo tambien *el escándalo activo es siempre pecado en el que escandaliza*; porque ó la misma obra, que hace, es pecado, ó, áun cuando tenga la apariencia de pecado, debe ser siempre abandonada por causa de la caridad al prójimo, por la que cada cual está obligado á proveer á la salud del prójimo; y así el que no la deja, obra contra la caridad. No obstante, puede haber escándalo activo sin pecado de parte del que se escandaliza, como se ha dicho (a. 1, al 4.º).

Al argumento 1.º dirémos, que lo que se dice, *es necesario que vengan escándalos*, no debe entenderse de una necesidad absoluta, sino condicional, por la que es inevitable que sucedan las cosas presabidas ó preanunciadas por Dios, si bien tomándolo en sentido compuesto, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 23, a. 13, al 2.º; y C. 23, a. 6, al 2.º): ó es necesario que sobrevengan escándalos por necesidad del fin, puesto que son útiles para que se manifiesten los que están probados; ó que sobrevengan segun la condicion de los hombres, que no se guardan de pecar; como si un médico, viendo á algunos guardar una dieta indebida, dice: es necesario que los tales enfermen, lo cual debe entenderse bajo la condicion de que no varíen de régimen. Del mismo modo pues es necesario que vengan los escándalos, si los hombres no cambian su mala conducta.

Al 2.º que el escándalo se toma allí en sentido lato por cualquiera obstáculo; pues San Pedro quería impedir la pasion de Cristo por cierto sentimiento de piedad hácia Cristo.

Al 3.º que nadie encuentra un obstáculo en el órden espiritual, si no se retarda de algun modo en el camino de Dios; lo cual tiene lugar al ménos por el pecado venial.

» nuestra ». Lo cual confirma San Bernardo (Epist. 82) por estas palabras: «de buena voluntad careceré de cualquier derecho espiritual, si no se puede adquirir sin alguna nota ó escándalo; porque donde haya escándalo, hay detrimento

» de caridad: y maravillarme habia yo (dice él), de que pudiese alcanzarse alguna ganancia con el ejercicio espiritual, entreviendo en él menoscabo de la caridad ».

ARTÍCULO III.—El escándalo es un pecado especial? (1)

1.º Parece que el escándalo no es un pecado especial: porque escándalo es «el dicho ó hecho ménos recto»; y todo pecado es tal. Luego todo pecado es escándalo, y de consiguiente este no es un pecado especial.

2.º Todo pecado especial ó toda injusticia especial se encuentra separada de otras, como se dice (Ethic. l. 5, c. 4 ó 3) (2). Es así que el escándalo no se encuentra separado de los otros pecados. Luego no es pecado especial.

3.º Todo pecado especial se constituye segun algo, que da la especie al acto moral. Pero la razon del escándalo se constituye por el hecho de pecar delante de otros; y, aunque pecar en público sea una circunstancia agravante, no parece constituir especie de pecado. Luego el escándalo no es un pecado especial.

Por el contrario: á una virtud especial se opone un pecado especial. Es así que el escándalo es opuesto á una virtud especial, esto es, á la caridad; pues se dice (Rom. 14, 15): *si por causa de la comida (3) contristas á tu hermano, ya no andas en caridad*. Luego el escándalo es un pecado especial.

Conclusion: *El escándalo activo [1] intencional es per se un pecado especial; pero [2] no lo es per accidens faltando la intencion del agente. El [3] escándalo pasivo no puede ser un pecado especial.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) hay dos clases de escándalo, activo y pasivo. *El escándalo pasivo no puede ser un pecado especial;* porque sucede que alguno por el dicho ó hecho de otro cae en cualquier género de pecado: ni esto mismo de tomar ocasion de pecar por el dicho ó hecho de otro constituye una razon especial de pecado, puesto que no importa una deformidad especial opuesta á una virtud especial. El escándalo activo puede considerarse bajo dos aspectos, *per se y per accidens: per ac-*

cidens, cuando se produce fuera de la intencion (4) del agente; como cuando alguno por su hecho ó su dicho desordenado no intenta dar á otro ocasion de ruina, sino únicamente satisfacer su voluntad; y *de este modo tambien el escándalo activo no es un pecado especial;* porque lo que es *per accidens* no constituye especie: mas *per se* el escándalo es activo, cuando alguno por su dicho ó hecho desordenado tiene intencion de atraer á otro á pecar; y en este concepto de la intencion del fin especial se origina la razon de especial pecado, pues en lo moral el fin determina la especie segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 1, a. 3; y C. 18, a. 4 y 6). Por consiguiente, así como el hurto ó el homicidio son pecados especiales por causa del daño especial, que se intentá inferir al prójimo; *así tambien el escándalo es pecado especial por el daño especial, que se tiene intencion de causar al prójimo;* y se opone directamente á la correccion fraterna, en la que se procura la remocion de un daño especial.

Al argumento 1.º dirémos, que todo pecado puede ser como materialmente respecto del escándalo activo; pero puede tener razon formal de pecado especial por la intencion del fin, segun lo dicho.

Al 2.º que el escándalo activo puede existir separadamente de otros pecados, como cuando alguno escandaliza á otro por un hecho, que no es en sí pecado, pero que tiene apariencia de mal.

Al 3.º que el escándalo no tiene razon de pecado especial por la predicha circunstancia, sino por la intencion del fin, segun se ha dicho.

ARTÍCULO IV.—El escándalo es pecado mortal?

1.º Parece que el escándalo es pecado mortal: porque todo pecado, que contraría á la caridad, es pecado mortal, segun queda espuesto (C. 24, a. 12; y C. 35, a. 3). Es así que el escándalo es contrario á la caridad, segun lo dicho (a. 2 y 3). Luego el escándalo es pecado mortal.

(1) Entiéndese del activo, como es harto obvio y claro; pues el pasivo puede originarse de cualesquiera especies de pecados

(2) Y no c. 5, segun suele citarse equivocadamente.

(3) De viandas prohibidas por la ley, tales como: las carnes

de animales sacrificados á los ídolos.

(4) Ni espresa ni interpretativa, distinguiéndose así del escándalo directo ó intencional el indirecto ó simplemente ocasional, que es del que aquí se trata y que no constituye especie.

2.º Ningun pecado merece la pena de condenacion eterna sino el pecado mortal. Pero el escándalo merece la condenacion eterna, segun aquello (Matth. 18, 6), *el que escandalizare á uno de estos pequeñitos, que en mi creen, mejor le fuera que colgasen á su cuello una piedra de molino, y le anegasen en lo profundo de la mar*; porque, como dice San Jerónimo (sobre este pasaje), «mucho mejor es recibir por la culpa una pena breve, que sufrir los tormentos eternos». Luego el escándalo es siempre pecado mortal.

3.º Todo pecado, que se comete contra Dios, es pecado mortal; porque solo el pecado mortal separa al hombre de Dios: y, como el escándalo es un pecado contra Dios, pues dice el Apóstol (1 Cor. 8, 12), *hiriendo la conciencia débil de vuestros hermanos, pecais contra Cristo*; síguese que siempre es pecado mortal el escándalo.

Por el contrario: inducir á alguno á pecar venialmente puede ser pecado venial; y esto pertenece á la razon del escándalo. Luego el escándalo puede ser pecado venial.

Conclusion. *El escándalo pasivo puede ser pecado venial ó mortal; é igualmente el activo per se ó per accidens, ó sea, directo ó indirecto.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el escándalo importa cierto choque, por el que alguno se dispone á la ruina; y por esto *el escándalo pasivo puede ser alguna vez pecado venial*, como implicando solamente un choque (1), como cuando alguno por un dicho ó hecho desordenado de otro es conmovido por un movimiento de pecado venial; *mas otras veces es pecado mortal*, por cuanto al choque sigue la ruina, como cuando alguno por el dicho ó hecho desordenado de otro llega hasta el pecado mortal. Pero *el escándalo activo, si es per accidens, puede ser á veces pecado venial*, como cuando alguno con alguna leve indiscrecion comete un pecado venial ó un acto, que no es en sí pecado, sino que tiene alguna apariencia de mal; *y otras veces es pecado mortal*, ya porque comete un acto de pecado mortal,

(1) *Impactionem*, tropiezo, como el que da con el pie en algun objeto, que se le interpone al paso; de donde se toma metafóricamente esa palabra.

ya porque desprecia la salvacion del prójimo, como si no se abstiene de hacer lo que le plazca, por conservar dicha salvacion: mas, *si el escándalo activo lo es per se*, como cuando se intenta inducir á otro á pecar, *si la intencion es inducirlo á pecar mortalmente, es pecado mortal*; y del mismo modo *si pretende inducir al prójimo á pecar venialmente por medio de un acto de pecado mortal: pero, si tiene intencion de inducir al prójimo á pecar venialmente por acto de pecado venial, entónces el escándalo es pecado venial.*

De lo dicho se inferen las contestaciones á los argumentos propuestos.

ARTÍCULO V. — El escándalo pasivo puede caer tambien en los perfectos ?

1.º Parece que el escándalo pasivo puede caer tambien en los perfectos: porque Cristo fue el más perfecto; y él mismo dijo á Pedro (Matth. 16, 23), *escándalo me eres*. Luego con mayor razon otros perfectos pueden padecer escándalo.

2.º El escándalo lleva consigo algun impedimento, que se pone á alguno en la vida espiritual. Es así que áun los varones perfectos pueden ser impedidos en el progreso de la vida espiritual; segun aquello (1 Thes. 2, 18): *quisimos ir á vosotros, yo Pablo en verdad una y otra vez; mas Satanás nos lo estorbó*. Luego tambien los varones perfectos pueden padecer escándalo.

3.º Aun en los varones perfectos pueden encontrarse pecados veniales, segun aquello (1 Joan. 1, 8): *si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos*. Pero el escándalo pasivo no siempre es pecado mortal, sino alguna vez venial, segun lo dicho (a. 4). Luego el escándalo pasivo puede encontrarse en los varones perfectos.

Por el contrario, sobre estas palabras (Matth. 18, 6), *el que escandalizare á uno de estos pequeñitos...* dice San Jerónimo: «nota que el que se escandaliza es un niño; pues los mayores no reciben escándalos».

Conclusion. *En los varones perfectos no cabe escándalo pasivo.*

Responderémos, que el escándalo pasivo importa cierta conmocion del ánimo,

que separa del bien, por parte del que sufre el escándalo; y nadie que se adhiera firmemente á una cosa inmóvil, se conmueve: pero los mayores ó los perfectos se adhieren á solo Dios, cuya bondad es inmutable; porque, aunque se adhieren á sus prelados, no lo hacen sino en cuanto estos se adhieren á Cristo, segun aquello (1 Cor. 4, 16): *sed mis imitadores, como yo tambien lo soy de Cristo*. Por consiguiente, por más que vean que otros son desordenados en sus palabras ó hechos, ellos no se separan de su rectitud, segun aquello (Ps. 124, 1): *los que confian en el Señor, están como el monte Sion, nunca será conmovido el que mora en Jerusalem*; por cuya razon en aquellos, que se adhieren perfectamente á Dios por el amor, no se halla el escándalo, como se dice (Ps. 118, 165): *mucha paz para los que aman tu ley, y no hay para ellos escándalo*.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo dicho (a. 2, al 2.º) el escándalo se toma allí en sentido lato por toda clase de impedimento; por lo cual el Señor dijo á Pedro, *escándalo me eres*, porque se esforzaba en impedirle en su propósito de sufrir la Pasion.

Al 2.º que los hombres perfectos pueden ser impedidos en los actos exteriores; pero no son impedidos por los dichos ó hechos de otros en la voluntad interior, para que no se dirijan á Dios, segun aquello (Rom. 8, 38 y 39): *ni muerte, ni vida... nos podrá apartar del amor de Dios*.

Al 3.º que los varones perfectos por debilidad de la carne caen á veces en algunos pecados veniales: mas no se escandalizan por los dichos ó hechos de otros segun la verdadera razon del escándalo; aunque puede haber en ellos cierta aproximacion á él, segun aquello (Ps. 72, 2): *mis pies por poco no se conmovieron*.

ARTÍCULO VI.—¿ El escándalo activo puede encontrarse en los varones perfectos?

1.º Parece que el escándalo activo puede encontrarse en los varones per-

fectos: porque la pasion es efecto de la accion, y por los dichos ó hechos de los perfectos, algunos se escandalizan pasivamente, segun aquello (Matth. 15, 12): *¿sabes que los fariseos se han escandalizado, cuando han oido esta palabra?* (1). Luego en los varones perfectos puede hallarse el escándalo activo.

2.º San Pedro despues de recibido el Espíritu Santo se hallaba en el estado de los perfectos. Pero despues escandalizó á los gentiles; pues se dice (Galat 2, 14): *cuando vi que no andaban derechamente conforme á la verdad del Evangelio, dije á Céfás (esto es, á Pedro) delante de todos: si tú, siendo judío, vives como los gentiles, y no como los judíos; ¿cómo obligas á los gentiles á judaizar?*

Luego el escándalo activo puede hallarse en los varones perfectos.

3.º El escándalo activo es algunas veces pecado venial; y los pecados veniales pueden existir tambien en los varones perfectos. Luego tambien puede hallarse en ellos el escándalo activo.

Por el contrario: más repugna á la perfeccion el escándalo activo que el pasivo. Es así que este no puede hallarse en los varones perfectos. Luego mucho ménos el activo.

Conclusion. *En los varones perfectos no puede hallarse el escándalo activo.*

Responderémos, que el escándalo activo tiene lugar propiamente, cuando alguno dice ó hace tal cosa, que es por sí tal, que la es innato (2) inducir á otro á la ruina: lo cual es solamente aquello, que se hace ó dice desordenadamente. Á los perfectos empero corresponde ordenar las cosas, que hacen, segun la regla de la razon, segun aquello (1 Cor. 14, 40), *todo se haga entre vosotros con decencia y con orden*; y principalmente añaden esta precaucion en las cosas, en las que no solo ellos mismos tropezarían, sino tambien en las que preparasen tropezos para otros. Y, si en sus dichos ó hechos manifestos faltase algo de esta moderacion, esto proviene de la debilidad humana, por la que no son perfectos; mas no son tan imperfectos que la dicha debilidad les aparte mucho del ór-

(1) Que lo que entra en la boca, no mancha al hombre; porque los fariseos afectaban creer contraria á la Ley esa espresion, segun interpreta S. Jerónimo.

(2) Al ménos por falta de las debidas precauciones para evitarlo.

den de la razón, sino poco y levemente; lo cual no es tan importante que otros puedan con razón tomar de ello ocasión de pecar.

Al argumento 1.º dirémos, que el escándalo pasivo es siempre causado por alguno activo; mas no siempre por algun escándalo activo de otro, sino del mismo que se escandaliza, porque se escandaliza á sí mismo.

Al 2.º que Pedro pecó ciertamente y fue reprehensible segun la opinion de San Agustín (Epist. 28, 40, 71, ú 8, 9 y 19) y del mismo San Pablo, sustrayéndose á los gentiles, para evitar el escándalo de los judíos; porque hacía esto con alguna falta de precaucion, de tal modo que los gentiles convertidos á la fe se escandalizaban por esto; mas no era la accion de San Pedro tan grave pecado, que por ella pudieran otros escandalizarse con razón: por lo cual sufrían un escándalo pasivo, sin que en San Pedro existiera el escándalo activo.

Al 3.º que los pecados veniales de los perfectos consisten principalmente en los movimientos repentinos, los cuales, siendo ocultos, no pueden escandalizar; pero, si cometen tambien algunos pecados veniales en los dichos ó hechos exteriores, son tan leves que no tienen por sí mismos fuerza para escandalizar.

ARTÍCULO VII.—¿Deben abandonarse los bienes espirituales por causa del escándalo?

1.º Parece que los bienes espirituales deben ser abandonados por causa del escándalo; porque San Agustín (lib. 3, Cont. Epist. Parmeniani, c. 2) enseña que, «donde se teme el peligro de cisma, »debe cesarse en el castigo de los pecados». Es así que el castigo de los pecados es cierto bien espiritual, por ser un acto de justicia. Luego el bien espiritual debe abandonarse por causa del escándalo.

2.º La doctrina sagrada parece ser principalmente espiritual. Pero debe desistirse de ella por causa del escándalo, segun aquello (Matth. 7, 6): *no deis lo santo á los perros; ni echéis vuestras perlas delante de los puercos, no sea que, revolviéndose contra vosotros, os despe-*

dacen. Luego debe abandonarse el bien espiritual por causa del escándalo.

3.º La correccion fraterna, siendo un acto de caridad, es cierto bien espiritual. Pero á veces se omite por caridad, para evitar el escándalo de otros, como dice San Agustín (De civ. Dei, l. 1. c. 9). Luego debe abandonarse el bien espiritual por causa del escándalo.

4.º San Jerónimo dice, segun se ve (Glosa Nic. de Lyra) apropósito de estas palabras, *asi que oyeron esto, se escandalizaron* (Matth. 15), que «se debe »omitir á causa del escándalo todo lo que »pueda omitirse, salva la triple verdad, »esto es, de la vida, justicia y doctrina». Pero el cumplimiento de los consejos y la reparticion de limosnas pueden omitirse muchas veces, salva la triple verdad antedicha; de lo contrario siempre pecarían todos los que las omitan, y sin embargo estas son las mayores entre las obras espirituales. Luego las obras espirituales deben ser omitidas por causa del escándalo.

5.º El evitar un pecado cualquiera es cierto bien espiritual, porque todo pecado trae al que peca algun detrimento espiritual. Pero parece que, por evitar el escándalo del prójimo, debe alguno á veces pecar venialmente, como cuando pecando venialmente impide el pecado mortal de otro; pues debe el hombre impedir la condenacion del prójimo, cuanto pueda sin detrimento de la propia salvacion, la que no se pierde por el pecado venial. Luego el hombre debe omitir algun bien espiritual, por evitar el escándalo.

Por el contrario, dice San Gregorio (super Ezech. hom. 7): «si se escandaliza alguno de la verdad, vale más permitir el escándalo que dejar la verdad». Es así que los bienes espirituales pertenecen principalmente á la verdad. Luego no deben dejarse los bienes espirituales por causa del escándalo.

Conclusion. *No se deben omitir las cosas, que son de necessitate salutis, para evitar el escándalo: mas los otros bienes espirituales deben ocultarse, ó al ménos diferirse, para evitar el escándalo de los pusilámines; pero no para evitar el escándalo farisáico.*

Respondéremos que, habiendo dos clases de escándalo, activo y pasivo, esta

cuestion no tiene lugar sobre el escándalo activo; porque, siendo este « un dicho ó hecho ménos recto », nada debe hacerse con el escándalo activo. La cuestion esta tiene lugar, si se la entiende sobre el escándalo pasivo: debe pues considerarse qué es lo que deba dejarse, para que otro no se escandalice. En efecto: es preciso distinguir en los bienes espirituales; pues algunos de estos son necesarios á la salvacion, y no pueden omitirse sin pecado mortal: y es evidente que nadie debe pecar mortalmente, para impedir el pecado de otro; porque segun el órden de la caridad más debe amar el hombre su salvacion espiritual que la de otro, y por esto *las cosas, que son de necesidad de la salvacion, no deben omitirse por evitar el escándalo*. Mas en los bienes espirituales, que no son de necesidad para la salvacion, parece debe distinguirse: porque el escándalo, que de estas se origina, unas veces procede de la malicia, como cuando algunos quieren impedir tales bienes espirituales promoviendo escándalos; y este es *el escándalo de los fariseos*, que se escandalizaban de la doctrina del Señor, el cual enseña el mismo Señor *debe despreciarse* (Matth. 15): pero otras procede de la debilidad ó ignorancia; y este es el escándalo de los débiles, *por causa del cual deben ser ocultados los bienes espirituales, ó áun á veces aplazados*, cuando no amenaza peligro, hasta que dada la razon de este hecho cese el escándalo: mas, si despues de manifestada esta razon el escándalo dura, parece (1) que ya es por malicia, y en tal supuesto *no se deben omitir tales obras espirituales por causa del mismo*.

Al argumento 1.º dirémos, que no se debe pedir la imposicion de penas por ellas mismas, sino que se aplican como ciertas medicinas para la represion de los pecados; y por esto en tanto tienen razon de justicia, en cuanto por ellas se cohiben los pecados. Mas, si por la imposicion de las penas es evidente que se siguen muchos más y mayores pecados, entónces la imposicion de las penas no

se contendrá bajo la justicia: y de este caso habla San Agustín, cuando por la comunicacion de algunos amenaza peligro de cisma; pues entónces imponer esta pena no pertenece á la verdad de la justicia.

Al 2.º que respecto de la doctrina deben considerarse dos cosas, la verdad que se enseña y el mismo acto de enseñar: de las cuales la primera es de necesidad para la salvacion, esto es, que el que tiene el oficio de enseñar no enseñe lo contrario á la verdad, sino la verdad segun la conveniencia de los tiempos y personas; y por ningun escándalo, que parezca seguirse, debe el hombre, omitida la verdad, enseñar la falsedad, pues el mismo acto de enseñar se computa entre las limosnas espirituales, segun se ha dicho (C. 32, a. 2): y de consiguiente la misma razon milita respecto de la doctrina y de otras obras de misericordia, de que hablaremos más adelante (al 4.º).

Al 3.º que la correccion fraterna, como se ha dicho (C. 33, a. 1), se ordena á la eumienda del hermano; y por esto en tanto debe computarse entre los bienes espirituales, en cuanto puede conseguirse este objeto: lo que no tiene lugar, si por dicha correccion se escandaliza el hermano. Así que, si se omite la correccion por causa del escándalo, no se omite un bien espiritual.

Al 4.º que en la verdad de la vida, doctrina y justicia, no solo se comprende lo que es de necesidad para la salvacion; sino tambien aquello, por lo cual se llega más perfectamente á la salvacion, segun se dice (1 Cor. 12, 31): *aspirad á los mejores dones*. Por lo cual no deben omitirse tampoco los consejos en absoluto ni áun las obras de misericordia por causa del escándalo; sino que á veces deben ocultarse ó diferirse por el escándalo de los pusilánimes, segun lo dicho: no obstante, otras veces la observancia de los consejos y el cumplimiento de las obras de misericordia son de necesidad para la salvacion, como se ve respecto á los que han hecho voto de practicar los

(1) Con razon, observa Silvio, dice *videtur*; pues no siempre es así, aunque el escándalo de los débiles puede muy bien prolongarse y con frecuencia subsiste áun despues de explicada la razon de obrar, ya por falta de alcances ó por la cos-

tumbre ó por alguna otra causa: en cuyos casos será discreto segun Cayetano abstenerse de actos espirituales no necesarios, hasta haber hecho desaparecer todo pretexto de escándalo, pudiendo aplazarlos sin perjuicio propio ni de otros.

consejos, y acerca de los que están obligados á socorrer las necesidades de otros; ya en las temporales, como alimentando al hambriento, ya en las espirituales, como enseñando al ignorante; ya se hagan obligatorias por causa del cargo respectivo, como sucede en los prelados, ó por causa de la necesidad del menesteroso: y entónces tienen la misma razon que las otras, que son de necesidad para la salvacion.

Al 5.º que algunos dijeron que debía cometerse pecado venial, por evitar el escándalo; pero esto implica con tradicion: pues, si debe cometerse, ya no es malo ni pecado; porque el pecado no puede ser elegible. Sucede empero que algo no es pecado venial por alguna circunstancia, y sí lo es sin tal circunstancia, como una palabra jocosa es pecado venial, cuando se dice sin utilidad; mas, si se profiere por causa racional, no es ociosa ni pecado: y, aunque por el pecado venial no se destruye la gracia, por la cual el hombre es salvo; sin embargo, en cuanto el venial dispone al mortal, redundando en detrimento de la salvacion.

ARTÍCULO VIII. — ¿Deben abandonarse las cosas temporales por causa del escándalo?

1.º Parece que deben abandonarse las cosas temporales por causa del escándalo: porque debemos amar más la salvacion espiritual del prójimo, que es impedida por el escándalo, que cualesquiera bienes temporales. Pero lo que amamos ménos, lo abandonamos por lo que amamos más. Luego con mayor razon debemos abandonar las cosas temporales, para evitar el escándalo del prójimo.

2.º Segun la regla de San Jerónimo (Glossa Lyrani super illud Matth. 15, *sabes que los fariseos...*) «todas las cosas, que pueden omitirse salva la triple verdad (1), deben ser omitidas por causa del escándalo». Es así que los bienes temporales pueden ser abandonados, salva la triple verdad. Luego deben ser abandonados por causa del escándalo.

3.º Entre los bienes temporales nada

es más necesario que el alimento; y la comida debe dejarse por causa del escándalo, segun aquello (Rom. 14, 15): *no pierdas tú por tu manjar á aquel, por quien Cristo murió*. Luego con mayor razon deben dejarse todos los demas bienes temporales por causa del escándalo.

4.º El medio más conveniente, con que podemos conservar y recuperar los bienes temporales, es el juicio. Pero no es lícito valerse de los juicios, y principalmente con escándalo; pues se dice (Matth. 5, 40), *al que quiere ponerte pleito y tomarte la túnica, déjale tambien la capa*; y (1 Cor. 6, 7), *en verdad hay enteramente ya culpa en vosotros en traer pleitos unos con otros, ¿porqué no sufrís ántes la injuria? ¿Porqué no toleráis ántes el daño?* Luego parece que deben abandonarse los bienes temporales por causa del escándalo.

5.º Entre todos los bienes temporales ménos parece deben abandonarse los anejos á los bienes espirituales. Estos empero deben dejarse por causa del escándalo; pues el Apóstol, repartiendo los bienes espirituales, no recibió recompensas temporales, *por no poner algun estorbo al Evangelio de Cristo*, como se ve (1 Cor. 9, 12): y por causa semejante la Iglesia no exige los diezmos en algunos países, para evitar el escándalo. Luego con mayor razon deben abandonarse otros bienes temporales por causa del escándalo.

Por el contrario, Santo Tomas de Cantórberi reclamó los bienes de las Iglesias con escándalo del rey (Baronio, año 1163, núm. 9).

Conclusion. *Los bienes temporales [1], que se nos han encargado para guardarlos, no se han de abandonar por causa del escándalo; mas nuestros bienes propios [2] ó se han de dejar por el escándalo de los débiles ó se ha de prevenir ántes el escándalo; y [3] no deben abandonarse por causa del escándalo de los fariseos.*

Responderémos, que debe distinguirse acerca de los bienes temporales: porque ó son nuestros ó nos están confiados para guardarlos en pro de otros, como se confían los bienes de la Iglesia á los prelados y los bienes comunes á los diversos

(1) De vida, doctrina y justicia, segun deja ántes espuesto (a. 7, al 4.º).

jefes de la república; y la conservacion de *tales bienes*, como tambien la de los depósitos, incumbe á aquellos, á quienes han sido confiados por necesidad (1): por lo tanto *no deben ser abandonados por causa del escándalo, como tampoco los otros, que son de necesidad para la salvacion*. En cuanto á los bienes temporales, de que somos dueños, unas veces debemos y otras no abandonarlos por causa del escándalo, si están en nuestro poder, ó reclamarlos, si se hallan en el de otros: porque, *si de esto se origina escándalo por ignorancia ó debilidad de otros*, lo cual segun dijimos (a. 7) es el escándalo de los pequeños, *entónces ó es preciso sacrificar absolutamente estos bienes temporales, ó conjurar el escándalo de otra manera*, es decir, por medio de alguna amonestacion. Por lo cual dice San Agustin (De Serm. Dom. in monte, l. 1, c. 20) (2): «débese dar lo que no per-
»judique á tí ni á otros, cuanto puede
»crear el hombre: y á quien negáres lo
»que pide, debes indicarle la justicia; y
»le darás algo mejor, cuando hubieres
»corregido al que te pide injustamente». A veces empero el escándalo nace de la malicia, y *este es el escándalo de los fariseos*: y por causa de los que así suscitan los escándalos *no deben abandonarse los bienes temporales*; puesto que esto por una parte dañaría al bien comun, porque se daría ocasion á los malos para robar, y por otra á los mismos usurpadores, los cuales, reteniendo lo ajeno, permanecerian en pecado. Por lo cual dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 8): «algunos, cuando nos quitan los bienes temporales,
»deben ser solamente tolerados; mas á
»otros se les debe prohibir, guardada la

»equidad, procurando no solo que no roben los nuestros, sino tambien que no se pierdan á sí mismos apropiándose lo que no es suyo».

Por lo dicho es evidente la solucion al argumento 1.º

Al 2.º que, si se permitiera á los malos que tomasen indistintamente lo ajeno, esto redundaría en detrimento de la verdad de la vida y de la justicia; y por tanto no es conveniente abandonar los bienes temporales por causa de un escándalo cualquiera.

Al 3.º que no es de la intencion del Apóstol aconsejar que se deje totalmente el alimento por causa del escándalo, porque el tomar alimento es cosa necesaria para la salud; sino que debe dejarse tal alimento (*determinado*) por causa del escándalo, segun aquello (1 Cor. 8, 13): *nunca jamas comeré carne, por no escandalizar á mi hermano*.

Al 4.º que segun San Agustin (De serm. Dom. in monte, l. 1, c. 19) aquel precepto del Señor debe entenderse segun la preparacion del ánimo, es decir, que el hombre esté preparado á sufrir ántes la injuria ó el fraude que entrar en litigio, si esto es conveniente; mas algunas veces no lo es, como se ha dicho (al 2.º): y del mismo modo deben entenderse las palabras del Apóstol.

Al 5.º que el escándalo, que el Apóstol evitaba, procedía de la ignorancia de los gentiles, que no estaban acostumbrados á esto; y por esto era preciso abstenerse algun tiempo, para instruirlos primeramente de que esto era debido: y por una causa análoga la Iglesia se abstiene de exigir los diezmos en los países, donde no es costumbre pagarlos (3).

(1) Advierte no obstante Billuart con S. Antonino, Cayetano y otros que, si el escándalo creciese y no se aplacase con discretas y oportunas esplicaciones, es preferible á veces que los prelados ó encargados de tales bienes (inclusos tambien los de los pupilos ó huérfanos) los condonen ó cedan en pro

del bien mismo de la Iglesia y de la paz.

(2) Ó bien, c. 34 segun de los ejemplares antiguos cita la edicion de Douai; y no c. 4, como se ve en la de Colonia y en varias otras.

(3) Véase la C. 87, a. 1.º al 5.º

CUESTION XLIV.

Preceptos de la caridad.

Acerca de los preceptos de la caridad consideraremos: 1.º Deben darse preceptos sobre la caridad? (1)—2.º Uno solamente, ó dos?—3.º Bastan dos?—4.º Se manda convenientemente que se ame á Dios de todo corazon?—5.º Se añade de un modo conveniente *con toda tu alma...?*—6.º Este precepto puede cumplirse en esta vida?—7.º De este precepto: *amarás á tu prójimo como á ti mismo...?*—8.º El orden de la caridad cae bajo precepto? (2)

ARTÍCULO I.—Debe darse algun precepto sobre la caridad?

1.º Parece que no debe darse precepto alguno sobre la caridad: porque la caridad impone el modo á los actos de todas las virtudes, de que se dan preceptos; puesto que es la forma de las virtudes, segun lo dicho (C. 23, a. 8). Pero el modo no se incluye en el precepto, como se dice comunmente. Luego no deben darse preceptos sobre la caridad.

2.º La caridad, que se infunde en nuestros corazones por el Espiritu Santo, nos hace libres; porque, *donde está el Espiritu del Señor, allí hay libertad*, como se dice (II Cor. 3, 17): y, como la obligacion, que nace de los preceptos, se opone ó la libertad, puesto que impone necesidad; síguese que no deben darse preceptos acerca de la caridad.

3.º La caridad es la principal entre todas las virtudes, á las que se ordenan los preceptos, como se infiere de lo dicho (1.º-2.º C. 90, a. 3; y C. 100, a. 2). Si pues se diesen algunos preceptos sobre la caridad, deberían colocarse entre los principales preceptos, que son los del Decálogo. No se ponen: luego no deben darse preceptos sobre la caridad.

Por el contrario: lo que Dios requiere de nosotros, cae bajo precepto; y Dios requiere del hombre que le ame, como se dice (Deut. 10). Luego acerca del amor de caridad, que es el amor de Dios, deben darse preceptos.

Conclusion. *Ha sido conveniente que*

(1) Debe entenderse de los actos (no del hábito) de la caridad; pues los preceptos se refieren á los actos y no á los há-

se dieran algunos preceptos sobre la caridad.

Responderemos, que segun lo dicho (C. 16, a. 1; y 1.º-2.º C. 99, a. 1) el precepto importa razon de débito; y así en tanto algo cae bajo precepto, en cuanto tiene razon de debido, y una cosa tiene este carácter de dos modos, *per se* y por causa de otro. Es debido *per se* en cada negocio lo que es del fin, porque tiene razon de bueno *per se*; y por causa de otro es debido aquello, que se ordena al fin, como el médico *per se* tiene el deber de curar, mas por causa de otro el de dar la medicina para la curacion. El fin pues de la vida espiritual es que el hombre se una á Dios, lo cual se verifica por la caridad; y á esto se ordena como á su fin todo lo que pertenece á la vida espiritual. Por cuya razon dice el Apóstol (I Tim. 1, 5): *el fin del mandamiento es la caridad de corazon puro, y de buena conciencia, y de fe no fingida*; pues todas las virtudes, de cuyos actos se dan preceptos, se ordenan ó purifican el corazon de los torbellinos de las pasiones, como las virtudes que á ellas se refieren; ó al ménos á tener buena conciencia, como las virtudes que se refieren á las operaciones; ó á tener una fe recta, como las que pertenecen al culto divino: y estas tres cosas se requieren para amar á Dios; porque el corazon impuro se separa del amor de Dios por causa de la pasion, que induce á las cosas terrenas: la mala conciencia produce el horror á la justicia divina por el temor de la pena; y la fe fin-

bitos de las virtudes.

(2) Véanse en la 1.º-2.º los artículos 9 y 10 de su C. 100

gida atrae el afecto hácia aquello, que de Dios se finge, separándose de la verdad de este : y, como en cada género lo que es *per se* es mejor que lo que es por otro, síguese que el mayor precepto es sobre la caridad, como se dice (Matth, 22).

Al argumento 1.º responderemos, que segun lo dicho (1.ª-2.ª C. 100, a. 10), al tratar de los preceptos, el modo del amor no cae bajo aquellos, que se dan sobre otros actos de las virtudes ; por ejemplo, no cae bajo este precepto, *honra á tu padre y á tu madre*, el que esto se haga por caridad : sin embargo el acto del amor cae bajo preceptos especiales.

Al 2.º que la obligacion del precepto no se opone á la libertad sino en aquel, cuya mente está separada de lo que se manda ; como se ve en los que solo guardan los preceptos por el temor. Pero el precepto del amor no puede cumplirse sino por la propia voluntad ; y por tanto no repugna á la libertad.

Al 3.º que todos los preceptos del Decálogo se ordenan al amor de Dios y del prójimo ; y por lo tanto los preceptos de caridad no debieron enumerarse entre los del Decálogo, sino que se incluyen en todos ellos (1).

ARTÍCULO II. — Debieron darse dos preceptos acerca de la caridad ?

1.º Parece que no debieron darse dos preceptos acerca de la caridad : porque los preceptos de la ley se ordenan á la virtud, como se ha dicho (a. 1, al 3.º) ; y la caridad es una sola virtud, como se infiere de lo dicho (C. 33, a. 5). Luego no debió darse sobre la caridad sino un solo precepto.

2.º Como dice San Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 22 y 27), « la caridad en » el prójimo no ama sino á Dios ». Pero para amar á Dios somos ordenados suficientemente por este precepto : *amarás al Señor Dios tuyo*. Luego no fue conveniente añadir otro precepto acerca del amor del prójimo.

3.º A diversos preceptos se oponen

diversos pecados ; y no peca alguno omitiendo el amor del prójimo, si no omite el amor de Dios ; ántes bien se dice (Luc. 14, 26) : *si alguno viene á mí y no aborrece á su padre y á su madre, no puede ser mi discípulo*. Luego no hay un precepto del amor de Dios y otro del prójimo.

4.º Dice el Apóstol (Rom. 13, 8) : *el que ama al prójimo, cumplió la ley*. Pero no se cumple la ley sino por la observancia de todos los preceptos ; en su consecuencia todos los preceptos se incluyen en el amor del prójimo : luego basta un solo precepto sobre el amor del prójimo, y por tanto no deben ser dos los preceptos de la caridad.

Por el contrario, dícese (1 Joan. 4, 21) : *este mandamiento tenemos de Dios : que el que ama á Dios, ame también á su hermano*.

Conclusion. *No solo convino que se diera precepto de amar á Dios, sino también acerca del amor del prójimo.*

Responderemos, que segun lo dicho (1.ª-2.ª, C. 91, a. 3 ; y C. 94, a. 2) al tratar de los preceptos, estos se han respecto de la ley como las proposiciones en las ciencias especulativas, en las que las conclusiones están contenidas virtualmente en los primeros principios. Por consiguiente el que conociese perfectamente los principios segun toda su virtud, no tendría necesidad de que se le propusieran separadamente las conclusiones. Pero, como no todos los que conocen los principios, son capaces de considerar todo lo que se contiene virtualmente en ellos, es necesario por causa de estos que se deduzcan en las ciencias las conclusiones de los principios ; y en las cosas prácticas, en las que nos dirigen los preceptos de la ley, el fin tiene razon de principio segun lo dicho (C. 23, a. 7, al 2.º, y C. 26, a. 1, al 1.º) : y, como el amor de Dios es el fin, al que se ordena el amor del prójimo ; por esto *no solo conviene que se establezcan preceptos sobre el amor de Dios, sino también sobre el del prójimo*, por razon de los ménos capaces, que no conciben fácilmente que

(1) Alejandro VII condenó entre otras esta proposicion : « el hombre en ningún tiempo de su vida está obligado á hacer actos espresos de fe, esperanza y caridad en virtud de » preceptos divinos concernientes á estas virtudes » ; conde-

nacion, que ostensiblemente alcanza á cuantos han pretendido sostener que el amor de Dios preceptuado en el primer mandamiento del Decálogo no es otra cosa que la observancia misma de los demas mandamientos, segun observa Billuart.

uno de estos preceptos se halla contenido en el otro.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la caridad sea una sola virtud, tiene no obstante dos actos, de los que el uno se ordena al otro como á su fin. Mas los preceptos son dados acerca de los actos de las virtudes, y por esto fue preciso que fueran más de uno los preceptos de la caridad.

Al 2.º que se ama á Dios en el prójimo, como el fin en lo que á él conduce; y sin embargo convino dar preceptos explícitos de uno y otro por la razon ya dicha.

Al 3.º que lo que conduce al fin tiene razon de bien por su orden al fin; y segun esto tambien el separarse de ello tiene razon de mal, y no de otra manera.

Al 4.º que en el amor del prójimo se incluye el amor de Dios, como el fin en lo que á él conduce, y viceversa; y sin embargo convino se diesen explícitamente ambos preceptos por la razon ya espuesta.

ARTÍCULO III. — *Bastan dos preceptos de caridad?*

1.º Parece que no bastan dos preceptos de caridad: porque los preceptos se dan sobre los actos de las virtudes; y los actos se distinguen segun sus objetos. Luego, debiendo el hombre amar por caridad cuatro cosas, á saber, á Dios, á sí mismo, al prójimo y al propio cuerpo, segun se infiere de lo dicho (C. 25, a. 12; y C. 26), parece que deben ser cuatro los preceptos de la caridad; y en tal concepto no bastan dos.

2.º El acto de la caridad no solo es amor, sino gozo, paz y beneficencia (1). Pero deben darse preceptos sobre los actos de las virtudes. Luego no bastan dos preceptos de caridad.

3.º Así como pertenece á la virtud hacer el bien, así tambien separar del mal. Pero á hacer el bien somos inducidos por los preceptos afirmativos, y á separarnos del mal por los negativos. Luego debieron ser dados preceptos sobre la caridad no solo afirmativos, sino tambien

(1) V. C. 27, a. 1, respecto del amor; C. 28, a. 1, sobre el gozo; y en cuanto á la paz la C. 29, a. 3; como de la beneficencia la C. 30, a. 1.

negativos; y en tal concepto no bastan los dos susodichos preceptos de la caridad.

Por el contrario, dice el Señor (Matth. 22, 40): *en estos dos mandamientos se cifra toda la ley y los profetas.*

Conclusion. *Bastan dos preceptos sobre la caridad: uno, por el que somos inducidos á amar á Dios como á fin, y otro á amar al prójimo como á causa del fin.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 23, a. 1) la caridad es cierta amistad, y esta se refiere á otro; por lo cual dice San Gregorio en cierta homilia (17 in Evang.): «la caridad no puede tenerse entre ménos de dos». De qué modo se ama uno á sí mismo por caridad, ya se ha hablado (C. 25, a. 4). Pero, siendo la dileccion y amor del bien, y el bien el fin ó lo que á él conduce, *basta establecer dos preceptos de caridad: uno, por el cual somos inducidos á amar á Dios como á fin, y otro á amar al prójimo por Dios como por causa del fin.*

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Agustin (De doct. christ. l. 1, c. 23), «aunque haya cuatro cosas, que deben ser amadas por caridad; sobre la segunda y cuarta, esto es, acerca del amor de sí y del propio cuerpo, no era necesario dictar precepto alguno; pues cuanto quiera que el hombre se separe de la caridad, subsiste en él el amor de sí mismo y de su cuerpo». El modo empero de amar debe ser preceptuado al hombre, es decir, que se ame á sí y á su cuerpo ordenadamente, lo cual se verifica amando el hombre á Dios y al prójimo.

Al 2.º que los otros actos de caridad resultan del acto de la dileccion como el efecto de su causa, segun se infiere de lo dicho (C. 28, a. 4; y C. 29, a. 3); por lo que en los preceptos de la dileccion se incluyen virtualmente los de los otros actos; y sin embargo para los más tardos se hallan preceptos espresamente consignados sobre cada uno. Del gozo dice el Apóstol (Philip. 4, 4), *alegráos siempre en Dios; de la paz (Hebr. 12, 14), seguid la paz con todos; de la beneficencia (Galat. 6, 10), mientras tenemos tiempo, hagamos bien á todos; y de cada una de las partes de la beneficencia hállanse preceptos en la Sagrada Escritura, como se ve estudiándola atentamente.*

Al 3.º que más es obrar el bien que evitar el mal; y por tanto en los preceptos afirmativos se incluyen virtualmente los negativos: y sin embargo se encuentran explícitamente consignados los preceptos contra los vicios opuestos á la caridad; porque contra el odio se dice (Lev. 19, 17), *no aborrezcas á tu hermano en tu corazón*; contra la accidia (Eccli. 6, 26), *no te sean desabridas sus prisiones*; contra la envidia (Galat. 5, 26), *no seamos codiciosos de vanagloria, irritándonos y envidiándonos los unos á los otros*; contra la discordia (1 Cor. 1, 10), *digais todos una misma cosa y no haya divisiones entre vosotros*; contra el escándalo (Rom. 14, 13), *no pongais tropiezo ó escándalo al hermano*.

ARTÍCULO IV. — *Se manda convenientemente que se ame á Dios de todo corazón?*

1.º Parece que se manda inconvenientemente que se ame á Dios de todo corazón: porque el modo del acto virtuoso no se halla en el precepto, segun se infiere de lo dicho (a. 1, al 1.º; y 1.ª-2.ª, C. 10, a. 9). Pero esto, que se dice, de todo corazón (*ex toto corde*) importa el modo del amor divino. Luego inconvenientemente se manda que se ame á Dios de todo corazón.

2.º «El todo y lo perfecto es una cosa, » á la que nada falta», como se dice (Phys. 1. 3, t. 63). Si pues es de precepto que se ame á Dios de todo corazón, cualquiera que hace algo, que no pertenece al amor de Dios, obra contra el precepto, y por consiguiente peca mortalmente. Pero el pecado venial no pertenece al amor de Dios. Luego el pecado venial será mortal, lo cual repugna.

3.º Amar á Dios de todo corazón es obra de perfeccion; porque segun el Filósofo (Phys. 1. 3, t. 64) «el todo y lo » perfecto son lo mismo». Pero las cosas, que son de perfeccion, no caen bajo precepto sino bajo consejo. Luego no debe mandarse que se ame á Dios de todo corazón.

Por el contrario, dicese (Deut. 6, 5): *amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón*. -

Conclusion. *Fue conveniente que se nos mandara amar á Dios con todo el corazón*.

Responderémos que, dándose los preceptos sobre los actos de las virtudes, un acto es de precepto, segun que es acto de virtud (1); y para un acto de virtud se requiere, no solo que recaiga sobre una materia debida, sino tambien que esté revestido de las debidas circunstancias, por las que sea proporcionado á la tal materia: y, pues Dios debe ser amado como el fin último, al cual debe referirse todo, *por eso debió designarse cierta totalidad acerca del precepto del amor de Dios*.

Al argumento 1.º dirémos, que bajo el precepto, que se da sobre el acto de alguna virtud, no cae el modo, que el acto tiene de otra virtud superior: pero cae bajo precepto aquel modo, que pertenece á la razon de la propia virtud; y tal modo se significa, cuando se dice, *con todo el corazón*.

Al 2.º que se puede amar á Dios de todo corazón de dos modos: 1.º en acto, esto es, que el corazón del hombre se dirija siempre actualmente á Dios, y esta es la perfeccion de la gloria; 2.º que todo el corazón del hombre se dirija á Dios habitualmente, es decir, de tal modo que nada admita el corazón del hombre contra el amor de Dios; y esta es la perfeccion de la vida, á la que no contraría el pecado venial, puesto que no quita el hábito de la caridad, no tendiendo al objeto opuesto, sino que solamente impide su uso.

Al 3.º que la perfeccion de la caridad, á la que se ordenan los consejos, es media entre las dos antedichas perfecciones (al 2.º): esto es, que el hombre se abstraiga, cuanto le sea posible, de las cosas temporales áun las lícitas; las que, ocupando el ánimo, impiden el movimiento actual del corazón hácia Dios.

[1] No se entienda por esto que todo acto de virtud, por solo serlo, cae bajo precepto, toda vez que los hay de solo consejo; sino que, siendo de precepto, debe ejecutarse del

modo conveniente á la virtud respectiva, no bastando para satisfacer al precepto hacerlo de otro cualquier modo. P. Nicolai.

ARTÍCULO V.—*¿A estas palabras, amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, se añade convenientemente, y con toda tu alma, y con todas tus fuerzas?*

1.º Parece que inconvenientemente á estas palabras (Deut. 6, 5), *amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, se añade, y con toda tu alma y con todas tus fuerzas*: porque el corazón no se toma aquí por la entraña corporal, puesto que amar á Dios no es acto del cuerpo. Luego es preciso que se tome espiritualmente (1); y el corazón así entendido ó es el alma misma ó algo de ella. Luego fue supérfluo poner ambas cosas.

2.º La fortaleza del hombre depende principalmente del corazón; ya se tome en sentido espiritual, ó corporalmente. Luego, después de haber dicho, *amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón*, fue supérfluo añadir, *con toda tu fuerza*.

3.º Se dice (Matth. 22, 37), *y con toda tu alma*, lo que aquí no se pone. Luego parece que está mal espresado este precepto (Deut. 5).

Por el contrario está la autoridad de la Escritura.

Conclusion. *Convenientemente se nos manda (Deut. 6) amar á Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas, de modo que se sobreentienda también con toda la mente, lo cual se contiene implícitamente en lo antedicho.*

Responderémos, que este precepto se encuentra espresado diversamente en distintos lugares; porque, como se ha dicho (arg. 1.º) en el Deuteronomio (c. 6) se ponen tres cosas, *con todo el corazón y con toda el alma y con toda la fuerza*; y (Matth. 22) solamente dos de estas, á saber, *con todo el corazón y con toda el alma*, y se omite *con toda fortaleza*, pero se añade, *con toda la mente*; y (Marc. 12) se establecen las cuatro, *con todo el corazón y con toda el alma y con toda la mente y con toda virtud*, que es lo mismo que la fortaleza; y estas cuatro se espo-

nen también (Luc. 10); porque en lugar de la fortaleza ó virtud se pone *con todas tus fuerzas*: por lo cual debemos asignar la razón de estas cuatro cosas; porque, si hay omisión de alguna en algún pasaje, es porque la una se entiende por las otras. Luego puede considerarse que la dilección es acto de la voluntad, que aquí se significa por el corazón; porque, así como el corazón corporal es el principio de todos los movimientos corporales, así también la voluntad y principalmente respecto á la intención del fin último, que es el objeto de la caridad, es el principio de todos los movimientos espirituales. Y, como son tres los principios de los actos, que son movidos por la voluntad, á saber, el entendimiento significado por la mente, la fuerza apetitiva inferior por el alma, y la fuerza ejecutiva exterior designada por la fortaleza ó virtud ó fuerzas; síguese que se nos manda que toda nuestra intención se dirija á Dios, lo cual es amarle con todo el corazón; que nuestro entendimiento se someta á Dios, lo que es amarle con toda la mente; que nuestro apetito se regule según Dios, que es amarle con toda el alma; y que nuestro acto exterior obedezca á Dios, que es amarle con toda fortaleza á virtud ó fuerzas. El Crisóstomo (2) sin embargo (sup. Matth. hom. 42 in op. imperf.) entiende en sentido contrario al dicho el corazón y el alma. San Agustín (De doct. christ. l. 1, c. 22) refiere el corazón á los pensamientos, el alma á la vida y la mente al entendimiento. Ciertos otros dicen: de todo el corazón, esto es, con el entendimiento; con el alma, esto es, con la voluntad; con la mente, es decir, con la memoria: ó según San Gregorio Niceno (De hom. opific. c. 8) por el corazón se significa el alma vegetativa, por el alma la parte sensitiva, por la mente la intelectual; puesto que debemos referir á Dios aquello, por lo que vivimos, sentimos y entendemos.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

(1) Al modo que decimos *acorde* ó *discorde* por conforme ó no, y *cuerdo* en vez de prudente ó discreto; y no en el sentido de que el corazón sea la residencia principal del alma, como algunos opinaran.

(2) No es él el autor de la Obra incompleta tan frecuente-

mente citada como suya, si bien en ella se insertan muchos pensamientos y frases del Santo Doctor, cuyo nombre por lo mismo llevaba en la época del Angélico, y por más que la crítica moderna no haya podido determinar bastante categóricamente el nombre del verdadero autor.

ARTÍCULO VI.—Este precepto del amor de Dios puede cumplirse en esta vida ? (1).

1.º Parece que este precepto del amor de Dios puede observarse en esta vida: porque segun San Jerónimo (2) en la esposicion de la fe católica (Epist. ad Damas.) « maldito el que dice que Dios » ha preceptuado algo imposible »; y Dios dió este precepto, como se ve (Deut. 6). Luego puede ser cumplido en esta vida.

2.º Cualquiera que no cumple el precepto peca mortalmente ; puesto que segun San Ambrosio (lib. De parad. c. 8) el pecado no es otra cosa que « la transgresion de la ley divina y la inobediencia á los mandatos celestes ». Si pues no pudiera cumplirse este precepto en esta vida, seguiríase que nadie podría existir en ella sin pecado mortal, lo cual es contrario á lo que dice el Apóstol (1 Cor. 1, 8), *os confirmará hasta el fin sin culpa*; y (1 Tim. 3, 10), *ejerciten el ministerio, si son hallados irreprehensibles*.

3.º Los preceptos se dan para dirigir á los hombres al camino de la salvacion, segun aquello (Ps. 18, 9): *el precepto del Señor claro, que alumbrá los ojos*. Pero en balde se dirige alguno á lo imposible. Luego no es imposible observar este precepto en esta vida.

Por el contrario, dice San Agustin (Lib. De perf. justitiæ, c. 8) que « este » precepto, *amarás al Señor tu Dios...*, » será cumplido en la plenitud de la caridad de la patria ; porque, cuando aún » hay algo de concupiscencia carnal, lo » cual se refrena siempre con la continencia, no se ama á Dios por completo » y con toda el alma ».

Conclusion. *Este precepto [1] se cumple en la patria plena y perfectamente ; puede [2] empero tambien cumplirse en esta vida aunque imperfectamente.*

Responderémos, que se puede cumplir un precepto de dos modos, perfecta ó imperfectamente : perfectamente se cumple el precepto, cuando se llega al fin, que se propone el que lo ha establecido; é imperfectamente, cuando, aunque no se llegue al fin del que lo ha impuesto, no se separa sin embargo del orden al fin: como,

si el general de un ejército manda á los soldados que peléen, cumple perfectamente el precepto el que peleando vence al enemigo, que es lo que el general intenta; y lo cumple imperfectamente aquel, cuya peléa no llega hasta la victoria, pero que no obra sin embargo contra la disciplina militar. Y, como Dios intenta por este precepto que el hombre se le una totalmente, *lo cual se verificará en la patria, cuando Dios será todo en todos*, como se dice (1 Cor. 15, 28); por eso plena y perfectamente se cumplirá este precepto en la patria, mas *en esta vida se cumple solo, pero imperfectamente*; y sin embargo en la tierra lo cumple uno tanto más perfectamente que otro, cuanto más se acerca por cierta semejanza á la perfeccion de la patria.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon prueba que de algun modo puede cumplirse en el mundo este precepto, aunque no perfectamente.

Al 2.º que, así como el soldado, que legítimamente peléa, aunque no venza, no por eso se le culpa, ni merece pena; así tambien el que en esta vida no cumple este precepto, no obrando cosa alguna contra el amor de Dios, no peca mortalmente.

Al 3.º que, como dice San Agustin (Lib. De perfect. justit. c. 8) « ¿por qué » no se mandaría al hombre esta perfeccion, aunque en esta vida ninguno la » tenga? porque no se corre rectamente, » si no se sabe á dónde ha de correrse; » y ¿cómo lo sabría, si no se le mostrase » por algunos preceptos? »

ARTÍCULO VII. — Se da convenientemente el precepto sobre el amor del prójimo?

1.º Parece que inconvenientemente se da el precepto de amar al prójimo: porque la dileccion de la caridad se estiende á todos los hombres, áun á los enemigos, como se ve (Matth. 5); y el nombre de prójimo importa cierta proximidad, que no parece se tiene para con todos los hombres. Luego parece que inconvenientemente se da este precepto.

2.º Segun el Filósofo (Ethic. l. 9, c. 8)

(1) Es dogma de fe que puede cumplirse en esta vida lo que Dios nos manda ó exige en él ; pues « Dios no manda lo imposible » como dice á este propósito el Concilio de Trento (sess.

6, cap. 11).

(2) En boca de Pelagio, á quien introduce hablando como católico, escribiendo al papa S. Dámaso.

« las amistades, que se tienen con otro, » provienen de las que uno tiene para » consigo mismo », de lo cual parece que el amor de sí mismo es el principio del amor del prójimo. Pero el principio es mejor que lo que de él dimana. Luego el hombre no debe amar al prójimo como á sí mismo.

3.º El hombre se ama naturalmente á sí mismo, mas no al prójimo. Luego se manda inconvenientemente que el hombre ame al prójimo como á sí mismo.

Por el contrario, se dice (Matth. 22, 39): *el segundo precepto es semejante á este; amarás á tu prójimo, como á tí mismo.*

Conclusion. *Ha sido dictado convenientemente el precepto de amar al prójimo.*

Responderémos, que este precepto se ha dado convenientemente; pues se toca en él tanto la razon de amar como el modo de la dileccion. La razon de amar por lo mismo que se designa el prójimo; pues debemos amar por caridad á otros, porque son nuestros prójimos, ya segun la imágen natural de Dios, ya porque son capaces de la gloria: y no importa si se dice prójimo ó hermano, como consta (1 Joan. 4), ó amigo (Levit. 19); puesto que por todos estos nombres se designa la misma afinidad. Indícase el modo de la dileccion, cuando se dice, *como á tí mismo*; lo cual no debe entenderse, en cuanto á que alguno ame igualmente que á sí al prójimo, sino de un modo semejante que á sí, y esto de tres modos: 1.º por parte del fin, esto es, que alguno ame al prójimo por Dios, como debe amarse á sí mismo por Dios, con el objeto de que sea santo el amor del prójimo; 2.º por parte de la regla de la dileccion; de manera que alguno no condescienda con el prójimo en algun mal, sino solo en los bienes, como tambien debe el hombre satisfacer su voluntad solo en los bienes, á fin de que la dileccion del prójimo sea justa; 3.º por parte de la razon del amor, esto es, que no ame uno al prójimo por causa de la propia utilidad ó delectacion, sino por la razon de querer el bien del prójimo, como lo quiere para sí mismo, de modo que así el amor del prójimo sea verdadero; porque, cuando alguno ama al prójimo por su propia utilidad ó delec-

cion, no le ama verdaderamente, sino á sí mismo.

De lo dicho se infiere la respuesta á los argumentos.

ARTÍCULO VIII.— El orden de la caridad cae bajo precepto ?

1.º Parece que el orden de la caridad no cae bajo precepto: porque cualquiera que quebranta el precepto, comete injuria; y, si alguno ama á uno cuanto debe, y ama más á otro cualquiera, á nadie hace injuria. Luego no quebranta el precepto, y por lo tanto el orden de la caridad no cae bajo precepto.

2.º Las cosas, que caen bajo precepto, nos son enseñadas suficientemente en la Sagrada Escritura. Es así que el orden de la caridad, que ántes se ha indicado, no se nos enseña en parte alguna de la Sagrada Escritura. Luego no cae bajo precepto.

3.º El orden importa cierta distincion. Pero indistintamente se manda el amor del prójimo, cuando se dice, *amarás á tu prójimo como á tí mismo.* Luego el orden de la caridad no es de precepto.

Por el contrario: lo que Dios produce en nosotros por la gracia, nos lo enseña por los preceptos de la ley, segun aquello (Jerem. 31, 33): *pondré mi ley en las entrañas de ellos.* Pero Dios produce en nosotros el orden de la caridad, segun aquello (Cantic. 2, 4): *ordenó en mí la caridad.* Luego el orden de la caridad cae bajo el precepto de la ley.

Conclusion. *El orden de la caridad debe caer bajo precepto.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 4, al 1.º) el modo, que pertenece á la razon del acto virtuoso, cae bajo el precepto, que se da sobre el acto de la virtud. El orden empero de la caridad pertenece á la razon misma de la virtud, puesto que se la considera segun la proporcion de la dileccion á lo amable, como se infiere de lo ya dicho (C. 25, a. 12; y C. 26, a. 1 y 2). Luego es evidente que *el orden de la caridad debe caer bajo precepto* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que el

(1) La esposicion detallada de este orden ha sido el asunto de la C. 26 en todos sus trece articulos.

hombre complace (1) más á aquel, á quien más ama; y así, si alguno amase ménos al que debe amar más, querría satisfacer más á quien debe satisfacer ménos, y por tanto injuriaría al que debería amar más.

Al 2.º que la Escritura espresa el órden de las cuatro cosas (2), que deben amarse por caridad. Porque, cuando se manda que amemos á Dios *con todo el corazon*, se da á entender que debemos amar á Dios sobre todas las cosas; cuando se manda amar al prójimo *como á sí mismo*, se prefiere el amor de sí mismo al amor del prójimo: y de igual modo tambien, cuando se manda (I Joan.

3, 16) que *debemos poner nuestra alma por los hermanos*, esto es, la vida corporal, dase á entender que debemos amar más al prójimo que á nuestro propio cuerpo; y asimismo, cuando se manda (Galat. 6, 10) que *hagamos bien mayormente á los domésticos de la fe* y (I Tim. 5) es vituperado *el que no tiene cuidado de los suyos y mayormente de los domésticos....*, se da á entender que entre los prójimos debemos amar más á los mejores y á los más allegados.

Al 3.º que en eso mismo, que se dice, *amarás á tu prójimo*, se da á entender como consecuencia que los que son más próximos deben ser más amados.

CUESTION XLV.

Don de sabiduría.

Debemos tratar ahora del don de sabiduría, que corresponde á la caridad; y primeramente, de la sabiduría misma; y despues del vicio opuesto. Acerca de lo primero examinaremos: 1.º Debe contarse la sabiduría entre los dones del Espíritu Santo?—2.º Dónde reside como en su sujeto?—3.º La sabiduria es solamente especulativa, ó tambien práctica?—4.º La sabiduria, que es un don, puede existir con el pecado mortal?—5.º Reside en todos los que tienen la gracia santificante?—6.º Qué bienaventuranza la corresponde?

ARTÍCULO I. — *¿Debe computarse la sabiduria entre los dones del Espíritu Santo?* (3)

1.º Parece que la sabiduría no debe computarse entre los dones del Espíritu Santo: porque los dones son más perfectos que las virtudes, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 68, a. 8), y la virtud se refiere solo al bien; por lo cual dice San Agustin (De lib. arb. l. 2, c. 19) que «nadie usa malamente de las virtudes». Luego con mucha más razon los dones del Espíritu Santo se refieren solo al bien. Mas la sabiduría se refiere tambien al mal; pues se dice (Jac. 3, 15), *cierta*

sabiduria es terrena, animal, diabólica. Por consiguiente la sabiduría no debe ponerse entre los dones del Espíritu Santo.

2.º Como dice San Agustin (De Trin. l. 12, c. 14), «la sabiduría es el conocimiento de las cosas divinas». Pero el conocimiento de las cosas divinas, que el hombre puede tener por sus medios naturales, pertenece á la sabiduría, que es virtud intelectual; y el conocimiento sobrenatural de las cosas divinas pertenece á la fe, que es virtud teológica, como se infiere de lo dicho (C. 4, a. 7; y 1.ª-2.ª C. 62, a. 3). Luego la sabiduría más bien debe decirse virtud que don.

(1) *Satisfacit*, agrada, mereco de él, so le hace más grato ó acepto.

(2) Dios, la propia alma, el prójimo y el cuerpo propio, segun ya deja poco ántes dicho y especifica á continuacion.

(3) La sabiduria, segun que es el conocimiento de las causas más elevadas, llámase virtud intelectual; mas, segun que conoce algunos misterios más elevados y los manifiesta á

otros, pertenece parte á la teología y parte á las gracias *gratis datas*. Pero aquí se trata de la sabiduria, que se enumera entre los dones del Espíritu Santo, y puede definirse: un hábito divinamente infundido, por el cual la mente se hace más fácilmente movible por el Espíritu Santo, para contemplar las cosas divinas y para juzgar tanto sobre ellas como acerca de las cosas humanas segun las razones divinas.

3.º Dícese (Job, 28, 28), *hé aquí que el temor del Señor es la sabiduría, y apartarse de lo malo la inteligencia;* y segun la version literal de los Setenta intérpretes, de la que usa San Agustin (De Trin. l. 12, c. 14, y l. 14, c. 1) se dice: «hé aquí que la piedad misma es » sabiduría ». Pero tanto el temor como la piedad se enumeran como dones del Espíritu Santo. Luego la sabiduría no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo como un don distinto de los otros.

Por el contrario, dícese (Is. 11, 2): *reposará sobre él el Espíritu del Señor, espíritu de sabiduría y de entendimiento.*

Conclusion. *La sabiduría es un don del Espíritu Santo.*

Respondéremos, que segun el Filósofo (Met. c. 2) « al sabio pertenece » considerar la causa altísima, por la » cual se juzga ciertísimamente de otras » cosas, y segun la que conviene ordenarlo todo ». Mas la causa altísima puede tomarse en dos sentidos, *simpliciter* ó en algun género. Luego el que conoce la causa altísima en algun género, y puede por ella juzgar y ordenar todas las cosas pertenecientes á ese género, se dice sabio en aquel género, como en la medicina ó arquitectura, segun aquello (1 Cor. 3, 10), *eché el cimiento como sabio arquitecto;* y el que conoce la causa altísima *simpliciter*, que es Dios, se dice sabio *simpliciter*, en cuanto por las reglas divinas puede juzgar y ordenar todas las cosas. Mas este juicio lo alcanza el hombre por el Espíritu Santo, segun aquello (1 Cor. 2, 15), *el espiritual juzga todas las cosas;* puesto que, como allí se dice (v. 10), *el espíritu lo escudriña todo, áun las profundidades de Dios.* Luego es evidente que la sabiduría es don del Espíritu Santo.

Al argumento 1.º dirémos, que lo bueno se dice de dos maneras: 1.º lo que es bueno verdaderamente y perfecto *simpliciter*; 2.º se dice que algo es bueno segun cierta semejanza, lo cual es perfecto en la malicia, como se dice un buen ladrón ó un perfecto ladrón, segun se espresa el Filósofo (Met. l. 5, t. 21): y, así como acerca de lo que es verdaderamente bueno hállase alguna altísima

causa, que es el Sumo Bien, el cual es el último fin, por cuyo conocimiento se dice el hombre verdaderamente sabio; así tambien en lo malo puédesse hallar algo, á lo que se refieren otras cosas como al último fin, por cuyo conocimiento se dice ser el hombre sabio, para obrar malamente, segun aquello (Jerem. 4, 22): *sabios son para hacer males, mas no supieron hacer el bien.* Pero cualquiera, que se separa del fin debido, es necesario que se proponga algun fin indebido; porque todo agente obra por causa del fin. Por lo tanto, si se propone el fin en los bienes exteriores terrenos, se llama sabiduría terrena; si en los bienes corporales, sabiduría animal; y si en algunos más elevados, se llama diabólica por imitación á la soberbia del diablo, de quien se dice (Job, 41, 25): *él es el rey de todos los hijos de la soberbia.*

Al 2.º que la sabiduría, que es un don del Espíritu Santo, difiere de la que se pone como virtud intelectual adquirida; porque esta se adquiere por el estudio del hombre, y la otra *desciende de lo alto*, como se dice (Jac. 3, 14): igualmente difiere tambien de la fe; porque esta asciende á la verdad divina segun ella misma; pero el juicio, que es segun la verdad divina, pertenece al don de sabiduría; y por lo tanto el don de sabiduría presupone la fe, puesto que « cada » cual juzga bien lo que conoce », como se dice (Éthic. l. 1, c. 3).

Al 3.º que, así como la piedad, que pertenece al culto de Dios, es manifiesta de la fe, en cuanto por el culto de Dios protestamos nuestra fe; así tambien la piedad manifiesta la sabiduría; y por esto se dice que la piedad es sabiduría, y por igual razon el temor (1). Porque, por lo mismo que el hombre teme y reverencia á Dios, manifiesta que tiene un recto juicio sobre las cosas divinas.

ARTÍCULO II. — *La sabiduría está en el entendimiento como en su sujeto?*

1.º Parece que la sabiduría no está en el entendimiento como en su sujeto:

(1) La piedad y el temor son pues segun esto indicios de la sabiduría.

porque dice San Agustín (*De grat. novi Testam. epist.* 120, c. 18) (1) que « la » sabiduría es caridad de Dios; y la caridad está en la voluntad como en sujeto, no en el entendimiento, según se ha demostrado (C. 24, a. 1). Luego la sabiduría no está en el entendimiento como en su sujeto.

2.º Dícese (Eccli. 6, 23), *la sabiduría de la doctrina es según el nombre de ella*; pues se dice sabiduría, como sabrosa ciencia (*sapida scientia*) (2), que parece pertenecer al afecto, del cual es propio experimentar las delectaciones ó dulzuras espirituales. Luego la sabiduría no está en el entendimiento, sino más bien en el afecto.

3.º La potencia intelectual se perfecciona suficientemente por el don de entendimiento. Pero para lo que puede hacerse por una sola cosa, es supérfluo emplear más de una. Luego la sabiduría no existe en el entendimiento.

Por el contrario, dice San Gregorio (*Moral.* 1. 2, c. 26) que « la sabiduría es » contraria á la necesidad ». Es así que esta reside en el entendimiento: luego también la sabiduría.

Conclusion. *La sabiduría, que es don, tiene la causa en la voluntad y la esencia en el entendimiento.*

Respondéremos que, como se ha dicho (a. 1), la sabiduría importa cierta rectitud del juicio según las razones divinas; mas la rectitud del juicio puede provenir de dos maneras: 1.ª según el perfecto uso de la razón; 2.ª por cierta connaturalidad con las cosas, de que ya se debe juzgar: como de las que pertenecen á la castidad juzga rectamente por la investigación de la razón el que aprendió la ciencia moral; pero por cierta connaturalidad con la misma juzga rectamente de ellas el que tiene el hábito de la castidad. Así pues el tener un juicio recto acerca de las cosas divinas por la investigación de la razón pertenece á la sabiduría, que es virtud intelectual; pero tener un recto juicio de ellas según cierta connaturalidad con las mismas pertenece á la sabiduría, en cuanto

es un don del Espíritu Santo, como dice San Dionisio (*De div. nom.* c. 2, lect. 4) que « Hierotéo es perfecto en las cosas » divinas, no solo aprendiendo, sino también bien experimentándola ». Mas esta especie de pasividad ó connaturalidad con las cosas divinas se realiza por la caridad, que nos une á Dios, según aquello (1 Cor. 6, 17), *el que se allega al Señor, un espíritu es* (3). Por lo cual *la sabiduría, que es don, tiene ciertamente en la voluntad su causa, que es la caridad; pero tiene la esencia en el entendimiento, cuyo acto es juzgar rectamente, según se ha demostrado* (a. 1; y 1.ª-2.ª C. 14, a. 1).

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín habla de la sabiduría en cuanto á su causa; de donde toma su nombre de sabiduría, según que importa cierto sabor (*saporem*).

La respuesta al 2.º es evidente, si es que tal es el sentido de aquella autoridad, lo cual no parece: porque tal esposición no conviene sino según el nombre, que tiene la sabiduría en la lengua latina; mas en la griega no le compete, y tal vez ni en otros idiomas. Luego más bien parece que el nombre de sabiduría se entiende allí por la fama, por la que se hace recomendable á todos.

Al 3.º que el entendimiento tiene dos actos, á saber, percibir y juzgar; al primero de los cuales se ordena el don de entendimiento, mas al segundo según las razones divinas el don de sabiduría, y según las razones humanas el don de ciencia (4).

ARTÍCULO III. — *La sabiduría es solo especulativa, ó también práctica?*

1.º Parece que la sabiduría no es práctica, sino solo especulativa: porque el don de sabiduría es más excelente que la sabiduría, según que es una virtud intelectual; y la sabiduría, según que es una virtud intelectual, es solamente especulativa. Luego con mayor razón la sabiduría, que es don, es especulativa, y no práctica.

(1) Epístola, que por su mucha extensión ha merecido llamarse más bien libro, y lo es además por su importancia y por su forma.

(2) Aunque más por alusión ó por comparación que por eti-

SUMA TEOLÓGICA. — TOMO III.

mológico origen, observa el P. Nicolai.

(3) « Con él mismo » debe suplirse.

(4) V. C. S., a. 6; y 1.ª-2.ª C. 68, a. 4.

2.º El entendimiento práctico tiene por objeto las acciones, que son contingentes; al paso que la sabiduría es acerca de las cosas divinas, que son eternas y necesarias. Luego la sabiduría no puede ser práctica.

3.º Dice San Gregorio (Moral. l. 6, c. ult.) que «en la contemplacion se busca» el principio, que es Dios; pero en la «operacion se trabaja bajo el pesado» fardo de la necesidad». Es así que á la sabiduría atañe la vision de las cosas divinas, á la que no pertenece trabajar con pena ni fatiga; puesto que, como se dice; (Sap. 8. 16), *ni su conversacion tiene amargura, ni tedio su trato*. Luego la sabiduría es contemplativa solamente, y no práctica ó activa.

Por el contrario, se dice (Coloss. 4. 5): *andad en sabiduría con los que están fuera*. Mas esto pertenece á la accion. Luego la sabiduría no es solo especulativa, sino tambien práctica.

Conclusion. *La sabiduría, que es don del Espíritu Santo, es, no solo especulativa, sino tambien práctica.*

Responderémos que, como dice San Agustin (De Trin. l. 12, c. 14), «la parte superior de la razon se atribuye á la sabiduría, y la inferior á la ciencia». «La razon superior, añade (ibid. c. 7), «se aplica á considerar y á consultar las razones superiores», esto es, divinas. Las considera contemplándolas en sí mismas; y las consulta, segun que por su mediacion juzga de los actos humanos, dirigiéndolos por las reglas divinas: así pues *la sabiduría, segun que es don, es, no solo especulativa, sino tambien práctica.*

Al argumento 1.º dirémos, que cuanto más elevada es alguna virtud, á tantas más cosas se estiende, como consta (Lib. De causis, prop. 10 y 17). Luego por el hecho mismo de que la sabiduría, que es don, es más excelente que la sabiduría, que es virtud intelectual, como que se acerca más á Dios por cierta union del alma al mismo, es propio de ella no solo dirigir en la contemplacion sino tambien en la obra.

Al 2.º que las cosas divinas son en sí necesarias y eternas; y sin embargo, son reglas de las contingentes que están sometidas á los actos humanos.

Al 3.º que ántes es considerar algu-

na cosa en sí misma que comparada con otra. Por lo tanto pertenece ántes á la sabiduría la contemplacion de las cosas divinas, que es la vision del principio, y despues dirigir los actos humanos segun las razones divinas. Sin embargo la amargura ó trabajo, que se encuentra en los actos humanos, no proviene de la direccion de la sabiduría; sino que más bien esta amargura truécase en dulzura por causa de la sabiduría, y el trabajo en descanso.

ARTÍCULO IV. — La sabiduría puede existir sin la gracia y con el pecado mortal?

1.º Parece que la sabiduría puede existir sin la gracia y con el pecado mortal: porque los santos se glorían principalmente de las cosas, que son incompatibles con el pecado mortal, segun aquello (11 Cor. 1, 12), *nuestra gloria es esta, el testimonio de nuestra conciencia*. Pero nadie debe gloriarse de su sabiduría, segun aquello (Jerem. 9, 23), *no se glorie el sabio de su saber*. Luego la sabiduría puede existir sin la gracia con el pecado mortal.

2.º La sabiduría implica el conocimiento de las cosas divinas, como se ha dicho (a. 1). Mas algunos, que están en pecado mortal, pueden tener conocimiento de la verdad divina, segun aquello (Rom. 1, 18): *los que detienen la verdad de Dios en injusticia*. Luego la sabiduría puede existir con el pecado mortal.

3.º Dice San Agustin (De Trin. l. 1, 15, c. 18) hablando de la caridad: «nada hay más excelente que este don de Dios; y esto solamente es lo que divide á los hijos del reino eterno de los hijos de la eterna perdicion». Es así que la sabiduría difiere de la caridad. Luego no divide á los hijos del reino de los de la perdicion; y por consiguiente puede existir con el pecado mortal.

Por el contrario, se dice (Sap. 1, 4): *en alma maligna no entrará la sabiduría, ni morará en el cuerpo sometido á pecados*.

Conclusion. *El don de sabiduría no puede coexistir con el pecado mortal.*

Responderémos que la sabiduría, que es don del Espíritu Santo, como se ha

dicho (a. 1), forma la rectitud del juicio acerca de las cosas divinas, ó de otras cosas por medio de las reglas divinas segun cierta connaturalidad ó union á las divinas, lo cual se verifica por la caridad, segun lo dicho (a. 2; y C. 23, a. 5). Y por tanto la sabiduría, de que hablamos, presupone la caridad; y esta no puede existir con el pecado mortal, como se infiere de lo espuesto (C. 24, a. 12). Luego síguese que *la sabiduría, de que hablamos, no puede existir con el pecado mortal.*

Al argumento 1.º dirémos, que aquello debe entenderse de la sabiduría en las cosas mundanas, ó ya tambien en las divinas por las razones humanas, de la cual los santos no se glorian, sino que confiesan no tenerla, segun aquello (Prov. 30, 2), *la sabiduría de los hombres no está conmigo: gloríanse empero de la sabiduría divina, segun se lee (1 Cor. 1, 30): nos ha sido hecho por Dios sabiduría.*

Al 2.º que aquel razonamiento procede del conocimiento de las cosas divinas (1), que se adquiere por el estudio y la investigacion de la razon, la que puede tenerse con el pecado mortal; mas no de la sabiduría, de que hablamos.

Al 3.º que la sabiduría, aunque difiere de la caridad, sin embargo la presupone; y por esto mismo separa á los hijos de la perdicion de los del reino.

ARTÍCULO V. — La sabiduría está en todos los que tienen la gracia?

1.º Parece que la sabiduría no está en todos los que poseén la gracia: porque más es tener sabiduría que escucharla; y es solo de los perfectos oír la sabiduría, segun aquello (1 Cor. 2, 6): *entre los perfectos hablamos sabiduría.* Luego, no siendo perfectos todos los que tienen la gracia, parece que mucho ménos todos los que poseén la gracia tienen la sabiduría.

2.º «Al sabio compete ordenar», como dice el Filósofo (Met. 1, 1, c. 2); y (Jac. 3, 17) que es el *que juzga sin ficcion* (2). Mas no corresponde á todos los que tienen la gracia juzgar de otros ú

ordenarlos, sino solamente á los preladados. Luego no pertenece á todos los que tienen la gracia poseer la sabiduría.

3.º «La sabiduría es opuesta á la necedad», como dice San Gregorio (Moral. 1, 2, c. 26): y, como muchos, que tienen la gracia, son naturalmente estultos, como se ve en los locos bautizados, ó los que despues sin pecado mortal se volvieron locos; síguese que no en todos los que tienen la gracia existe la sabiduría.

Por el contrario: cualquiera que no está en pecado mortal, es amado por Dios, porque tiene caridad, por la que ama á Dios; pero *Dios ama á los que le aman*, como se dice (Prov. 8). Por otra parte se dice (Sap. 7, 28) que *Dios no ama á nadie, sino á aquel que mora con la sabiduría.* Luego la sabiduría mora en todos los que tienen la gracia y que existen sin pecado mortal.

Conclusion. *El don de sabiduría, que es gracia [1] gratis-data, ordenado para la salvacion de otros, no se halla necesariamente en todos los que tienen la gracia santificante; pero la sabiduría, por la que somos [2] dirigidos á nuestra salvacion, es comun á todos los que tienen la gracia santificante.*

Responderémos, que la sabiduría, de que hablamos, como se ha dicho (a. 4), importa cierta rectitud del juicio acerca de las cosas divinas, que debemos contemplar y consultar; y en cuanto á este doble concepto los que están unidos con las cosas divinas, reciben la sabiduría segun diversos grados. Unos tienen tan recto juicio ya en la contemplacion de las cosas divinas como tambien en la ordenacion de las cosas humanas segun las reglas divinas, cuanto les es necesario para la salvacion; y esta no falta á los que se hallan sin pecado mortal por la gracia santificante: puesto que, si la naturaleza no falta en las cosas necesarias, mucho ménos la gracia. Por lo cual se dice (1 Joan. 2, 27): *su uncion os enseña en todas las cosas.* Otros reciben el don de sabiduría en un grado más alto, ya respecto de la contemplacion de las cosas divinas, es decir, en cuanto conocen cier-

(1) Cual existe en los gentiles é impíos; pero en este argumento no se trata de la sabiduría, segun que es don del Espíritu Santo, infundido en nosotros por la caridad.

(2) *Judicans sine simulatione*: la Vulgata dice (*non judicans, sine simulatione*) «no juzga, sin simulacion». V. en el tomo 1.º la nota 1, pág. 205.

tos misterios más elevados y pueden manifestarlos á otros ; ya también respecto á la direccion de las humanas segun las reglas divinas, en cuanto pueden segun ellas no solo ordenarse á sí mismos sino también á otros ; y *este grado de sabiduría no es comun á todos los que tienen la gracia santificante*, sino que más bien pertenece á las gracias *gratis-datas*, que el Espíritu Santo distribuye como quiere, segun aquello (1 Cor. 12, 8) : *á uno por el Espíritu es dada palabra de sabiduría* ;...

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol habla allí de la sabiduría, segun que se estiende á los misterios ocultos (1) de las cosas divinas, como se dice (ibid. v. 7) : *hablamos sabiduría de Dios en misterio, la que está encubierta*.

Al 2.º que, aunque ordenar á otros hombres y juzgarlos pertenece solo á los preladados, sin embargo ordenar los propios actos y juzgarlos pertenece á cada cual, como dice San Dionisio (in Espist. ad Demophilum, q. 8).

Al 3.º que los dementes bautizados, así como los niños, tienen en verdad el hábito de la sabiduría, segun que es don del Espíritu Santo ; pero no en acto por causa del obstáculo corporal, por el cual se halla impedido en ellos el uso de la razon.

ARTÍCULO VI.— *La sétima bienaventuranza corresponde al don de sabiduría ?*

1.º Parece que la sétima bienaventuranza no corresponde al don de sabiduría ; porque la sétima bienaventuranza es, *bienaventurados los pacíficos, porque serán llamados hijos de Dios*. Mas estas dos cosas pertenecen inmediatamente á la caridad, porque se dice de la paz (Ps. 118, 165), *mucha paz para los que aman tu ley* ; y, como dice el Apóstol (Rom. 5, 5), *la caridad de Dios está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que se nos ha dado, el cual en verdad es el espíritu de adopción de hijos, por el cual clamamos : Abba, Padre* (Rom. 8, 15). Luego la sétima bienaventuranza

debe atribuirse más bien á la caridad que á la sabiduría.

2.º Cada cosa se manifiesta más por su efecto próximo que por el remoto ; y el efecto próximo de la sabiduría parece ser la caridad, segun aquello (Sap. 7, 27) : *se difunde por las naciones en las almas santas ; forma amigos de Dios y Profetas*. Mas la paz y la adopción de hijos parecen ser efectos remotos ; puesto que proceden de la caridad, segun se ha dicho (C. 29, a. 3). Luego la bienaventuranza correspondiente á la sabiduría debería determinarse más bien segun la dilección de la caridad que segun la paz.

3.º Dícese (Jac. 3, 17) : *la sabiduría, que descende de arriba, primeramente es casta, despues pacífica, modesta, dócil, que se acomoda á lo bueno, llena de misericordia y de buenos frutos, no juzgadora, ni fingida* (2). Luego la bienaventuranza correspondiente á la sabiduría no debió considerarse segun la paz más bien que segun otros efectos de la sabiduría celeste.

Por el contrario, dice San Agustín (De serm. Domini in monte, l. 1, c. 4) que « la sabiduría conviene á los pacíficos » en quienes ningun movimiento es rebelde, sino obediente á la razon ».

Conclusion. *La sétima bienaventuranza corresponde convenientemente al don de sabiduría en cuanto al mérito y en cuanto al premio.*

Responderémos, que *la sétima bienaventuranza se adapta congruentemente al don de sabiduría, ya en cuanto al mérito ya en cuanto al premio* : al mérito pertenece lo que se dice *bienaventurados los pacíficos* ; y se llaman pacíficos como haciendo la paz ya en sí mismos ya también en otros, cuyas dos cosas suceden porque vuelven al debido órden las cosas en que se funda la paz ; pues la paz « es » la tranquilidad del órden », como dice San Agustín (De civ. Dei, l. 19, c. 13) ; y, como « el ordenar pertenece á la sabiduría », segun se ve (Met. c. 2) ; por esto ser pacífico se atribuye convenientemente á la sabiduría. Al premio pertenece lo que se dice *serán llamados hijos de Dios* ; y dícense algunos hijos de Dios,

(1) Principalmente al de la Cruz ; si bien S. Juan Crisóstomo (Hom. 7 sobre este mismo pasaje) y San Agustín (Tract. 98 in Joann.) lo aplican á la predicación y al modo de obte-

ner la salvación por la Cruz, y más en general aún á la regla de la fe católica.

(2) Aquí sigue el texto de la Vulgata. Véase la n. 2, p. 291.

en cuanto participan de la semejanza del Hijo unigénito y natural, segun aquello (Rom. 8, 29), *á quienes predestinó, para ser hechos conformes á la imágen de su Hijo*, que es en verdad la Sabiduría engendrada. Por cuya razon participando del don de la sabiduría llega el hombre á ser hijo de Dios.

Al argumento 1.º dirémos, que pertenece á la caridad tener paz, pero el producirla á la sabiduría ordenadora. Así mismo tambien el Espíritu Santo en tanto se dice *espíritu de adopcion*, en cuanto por él se nos da la semejanza del Hijo natural, que es la Sabiduría engendrada.

Al 2.º que aquello debe entenderse de la Sabiduría increada, que primeramente se nos une por el don de la caridad, y por esto nos revela los misterios, cuyo conocimiento es la sabiduría infusa; y de consiguiente la sabiduría infusa, que es don, no es causa de la caridad, sino más bien efecto.

Al 3.º que, como ya se ha dicho (a. 3), á la sabiduría, en cuanto es don, pertenece, no solo la contemplacion de las cosas divinas, sino tambien regular los actos humanos, en cuya direccion primeramente ocurre la remocion de los males, que son contrarios á la sabiduría: por lo cual se dice ser el temor el *principio de la sabiduría*, en cuanto hace apartarnos de los males; mas lo último es como el fin, por el cual todas las cosas vuelven al debido orden, y esto pertenece á la razon

de la paz. Por esto dice convenientemente Santiago que *la sabiduría, que descende de arriba*, que es don del Espíritu Santo, *primeramente es casta*, porque evita las manchas del pecado; y despues *pacífica*, lo cual es el efecto final de la sabiduría, por lo que se considera como bienaventuranza. Todo lo demas que sigue da á conocer aquellas cosas, por las que la sabiduría conduce á la paz y en orden conveniente: porque el hombre, á quien su pureza aleja de toda corrupcion, lo primero que ha de hacer, en cuanto está de su parte, es guardar un justo modo en todas las cosas, respecto de lo cual se dice *modesta*; lo segundo es que en las cosas, en que no se baste á sí mismo, se avenga á los consejos de otros, y en tal concepto se la llama *dócil*; y ambas cosas tienen por objeto que el hombre consiga la paz en sí mismo. Pero ademas, para que tambien esté en paz con otros, se requiere primeramente que no sea hostil á los bienes de ellos, y por esto se dice *conforme con los buenos*; y en segundo lugar que se compadezca de los defectos del prójimo con el afecto y les socorra en efecto, y así se dice *llena de misericordia y de buenos frutos*; y por último que procure con caritativa solicitud corregir los pecados de los otros, y por esto se dice *no juzgadora* (1) *sin simulacion*; manifestando por esto que, al corregir, no le mueva la intencion de satisfacer el odio.

(1) Véanse las notas 2, pág. 291, y 2, pág. 292. Algunos intérpretes entienden por *non judicans* «sin aceptacion de personas en sus juicios»; porque la Glosa (*ordin.*) pone al már-

gen *non discernens*; aunque otros lo esplican como *bene judicans* ó *discernens*, «con discrecion y recto juicio»; interpretaciones todas perfectamente conciliables.

CUESTION XLVI.

De la necedad, que es opuesta á la sabiduría.

Considerarémós ahora la necedad, que se opone á la sabiduría; sobre la que discutirémós 1.º La necedad (*stultitia*) (1) se opone á la sabiduría? — 2.º Es pecado? — 3.º A qué vicio capital se reduce?

ARTÍCULO I.—La necedad es opuesta á la sabiduría? (2).

1.º Parece que la necedad no se opone á la sabiduría: porque parece que se opone directamente á la sabiduría la ignorancia (*insipientia*); y la necedad no parece ser lo mismo que la ignorancia, puesto que esta parece versar solo acerca de las cosas divinas, como tambien la sabiduría; mas la necedad se refiere tanto á las divinas como á las humanas. Luego la necedad no se opone á la sabiduría.

2.º Uno de dos opuestos no es camino para llegar al otro. Pero la necedad es el camino para llegar á la sabiduría; pues se dice (1 Cor. 3, 18): *si alguno entre vosotros se tiene por sabio en este mundo, hágase necio, para que sea sabio*. Luego á la sabiduría no se opone la necedad.

3.º Uno de los opuestos no es causa del otro. Mas la sabiduría es causa de la necedad, porque se dice (Jerem. 10, 14), *todo hombre se ha hecho necio por su ciencia*; y la sabiduría es cierta ciencia, y se dice (Is. 47, 10), *este tu saber y ciencia te engañó*; y ser engañado pertenece á la necedad. Luego la necedad no se opone á la sabiduría.

4.º San Isidoro dice (Etym. l. 10, letra S) que «el necio es el que no siente dolor por la ignorancia, ni se conmueve por la injuria»; mas esto pertenece á la sabiduría espiritual, como dice San

Gregorio (Moral. l. 10, c. 16 y 17). Luego la necedad no se opone á la sabiduría.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral, l. 2, c. 26) que «el don de sabiduría se da contra la necedad».

Conclusion. *La necedad, que implica [1] entorpecimiento de los sentidos y embotamiento del corazon, se opone como contraria al don de sabiduría; mas la fatuidad, que denota [2] la privacion total del sentido espiritual, se le opone negativamente.*

Responderémós, que el nombre de estulticia parece tomarse de la palabra estupor (*stupore*); por lo cual dice San Isidoro (Etym. l. 10, ibid.), «el necio es el que no se conmueve por el estupor»; y la necedad difiere de la fatuidad, como se dice (ibid.), en que *la necedad importa el embotamiento del corazon y entorpecimiento de las sentidos, y la fatuidad la privacion totalmente del sentido espiritual*: y por esta razon se opone convenientemente la necedad á la sabiduría; porque, como dice el mismo San Isidoro, sabio (*sapiens*) «dícese de sabor (*sapore*), porque, así como el gusto es apto para discernir el sabor de los alimentos, así el sabio lo es para discernir las cosas y sus causas». De donde resulta evidente que *la necedad se opone á la sabiduría como su contrario, y la fatuidad como pura negacion*; pues el fátuo carece del sentido de juzgar, y el

(1) El adjetivo *stultus*, del que se deriva *stultitia*, designa en los escritores clásicos la falta de inteligencia acompañada de alguna culpabilidad por parte del sujeto, sea por incuria ó por irreflexion ó terquedad: y así *stulticia* no significa solo nesciencia, fatuidad ó idiotismo; pues por su origen etimológico entraña siempre la idea adjunta de alguna responsabili-

dad, por cuya razon creemos que su verdadera correspondencia castellana es propiamente la de *necedad*.

(2) En esta cuestion no habla Santo Tomás de la necedad, que proviene de disposicion natural, como sucede en los locos; sino de aquella, por la que se embotan los sentidos espirituales, de modo que no es idóneo para juzgar las cosas espirituales.

necio tiene sentido, pero embotado; en tanto que el sabio lo tiene sutil y perspicaz.

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Isidoro (ibid.), «el ignorante» (*insipiens*) es contrario al sabio (*sapientis*); porque no tiene ni gusto de discrecion ni de sentido, y así parece ser lo mismo la ignorancia que la necedad; mas principalmente parece ser alguno necio, cuando experimenta defecto en el juicio de la sabiduría (1), que se considera segun la causa altísima; porque, si tiene falta de juicio acerca de algo ménos importante, no por esto se le llama necio.

Al 2.º que, así como hay cierta sabiduría mala, como se ha dicho (C. 45, a. 1, al 1.º), que se llama *sabiduría del siglo*, puesto que toma por la causa suprema y fin último algun bien terreno; así tambien hay alguna necedad buena, opuesta á esta mala sabiduría, por la que alguno desprecia las cosas buenas: y de esta necedad habla el Apóstol.

Al 3.º que la sabiduría del siglo es la que engaña y hace ser necio ante Dios, como consta por el Apóstol (1 Cor. 3).

Al 4.º que no conmovese por las injurias sucede algunas veces, porque los hombres no gustan las cosas terrenas, sino solo las celestiales; por lo cual esto no pertenece á la necedad del mundo sino á la sabiduría de Dios, como dice San Gregorio (ibid.): mas otras veces sucede por esto que el hombre es absolutamente estúpido acerca de todas las cosas, como sucede á los dementes, que no discernen lo que es injuria; y esto pertenece en absoluto á la necedad.

ARTÍCULO II. — La necedad es pecado?

1.º Parece que la necedad no es pecado: porque ningun pecado proviene en nosotros de la naturaleza; y algunos son necios naturalmente. Luego la necedad no es pecado.

2.º «Todo pecado es voluntario», como dice San Agustín (De vera relig. c. 14).

Es así que la necedad no es voluntaria. Luego no es pecado.

3.º Todo pecado es opuesto á algun precepto divino. Pero la necedad no se opone á precepto alguno. Luego no es pecado.

Por el contrario, dícese (Prov. 1, 32), *la prosperidad de los necios los perderá; mas nadie se pierde sino por el pecado. Luego la necedad es pecado.*

Conclusion. *La necedad [1], segun que significa ineptitud voluntaria para las cosas celestiales, es pecado; pero no [2] segun que proviene de indisposicion natural.*

Responderémos, que la necedad segun lo dicho (a. 1) importa cierto estupor del sentido en el juzgar, y principalmente respecto de la causa altísima, que es el fin último y sumo Bien, acerca del que alguno puede experimentar estupor en su juicio de dos modos: 1.º *por indisposicion natural*, como se ve en los dementes, y tal necedad no es pecado; 2.º *en cuanto el hombre sumerge sus sentidos en las cosas terrenas*, lo cual hace incapaz al sentido, para percibir las cosas divinas, segun aquello (1 Cor. 2, 14), *el hombre animal no percibe las cosas que son del Espíritu de Dios*; así como tambien al hombre, que tiene el gusto corrompido por malos humores, no le saben las cosas dulces; y tal necedad es pecado (2).

De lo dicho se infiere la respuesta al argumento 1.º

Al 2.º que, aunque nadie quiere la necedad quiere sin embargo aquello, de que es consecuencia el ser necio, es decir, separar su sentido de las cosas espirituales y sumergirlo en las terrenas. Y esto mismo tambien sucede en los demas pecados: porque el lujurioso quiere la delectacion, sin la cual no hay pecado; aunque no quiere en absoluto el pecado, pues quisiera gozar de la delectacion sin pecado.

Al 3.º que la necedad se opone á los preceptos, que se dan sobre la contemplacion de la verdad (3); de los cuales ya se ha hablado (C. 16), al tratarse de la ciencia y el entendimiento.

(1) Preferimos con Nicolai esta redaccion (*in sapientia judicii*) entre las diversas variantes, que aparecen en diferentes ediciones, como las de Nápoles y antiguas romanas con la reciente de Drionx en París (*in summa judicii*), la de París antig. y la de Douai (*in sapientia judicii*), las dos de Pádua de 1698 y 1712 (*in sententia judicii*) y alguna pone *in sapientis*

judicii: la romana llamada áurea (1773) se halla tambien de acuerdo con el citado P. Nicolai.

(2) Para lo cual no es requisito que se intente ó quiera directamente, segun se infiere de la solucion al 2.º

(3) Que nos obligan á buscar, cuanto podemos, la ciencia necesaria para la salvacion.

ARTÍCULO III. — La necedad es hija de la lujuria?

1.º Parece que la necedad no es hija de la lujuria: porque San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) enumera las hijas de la lujuria, entre las cuales sin embargo no se contiene la necedad. Luego esta no procede de la lujuria.

2.º Dice el Apóstol (I Cor. 3, 19): *la sabiduría de este mundo es locura ante Dios*. Pero, como dice San Gregorio (Moral. l. 10, c. 16), «la sabiduría de este mundo consiste en proteger el corazón con astucias», lo cual pertenece á la doblez. Luego la necedad es más bien hija de la doblez que de la lujuria.

3.º De la ira pasan algunos principalmente al furor y al frenesí, cosas pertenecientes á la necedad. Luego esta se origina más bien de la ira que de la lujuria.

Por el contrario, se dice (Prov. 7, 22): *síguela luego*, esto es, la meretriz, ignorando que *el necio es traído á los lazos*.

Conclusion. *La necedad, que es pecado, nace sobre todo de la lujuria.*

Responderémos que, segun ya se ha dicho (a. 2), la necedad, en cuanto es pecado, proviene de que el sentido espiritual está embotado, hasta el punto de que no es apto para juzgar de las cosas

espirituales: y el sentido del hombre se entrega principalmente á las cosas terrenas por la lujuria, que se refiere á las grandes delectaciones, las cuales absorben sobre todo el alma; y de consiguiente *la necedad, que es pecado, nace principalmente de la lujuria.*

Al argumento 1.º dirémos, que á la necedad pertenece que el hombre se disguste de Dios y de sus dones. Por lo cual San Gregorio enumera dos entre las hijas de la lujuria, que pertenecen á la necedad, á saber, el odio de Dios y la desesperacion del siglo futuro, como dividiendo la necedad en dos partes.

Al 2.º que aquellas palabras del Apóstol no deben entenderse causalmente, sino esencialmente; porque la misma sabiduría del mundo es necedad ante Dios. Luego no es necesario que todo lo que pertenece á la sabiduría del mundo sea causa de esta necedad.

Al 3.º que la ira, segun se ha dicho (1.ª-2.ª C. 48, a. 2, 3 y 4), por su violencia inmuta profundamente la naturaleza del cuerpo; por lo cual causa principalmente la necedad, que proviene de impedimento corporal. Pero la necedad que proviene de un impedimento espiritual, esto es, de la inmersión de la mente en las cosas terrenas, proviene principalmente de la lujuria, como se ha dicho.

CUESTION XLVII.

De la Prudencia considerada en sí misma (1).

Después de las virtudes teologales deben considerarse las virtudes cardinales, y 1.º la prudencia en sí misma; 2.º sus partes; 3.º el don á ella correspondiente; 4.º los vicios opuestos; 5.º los preceptos pertenecientes á esto. Acerca del primer punto discutiremos 16 tesis, á saber: 1.ª La prudencia está en la voluntad, ó en la razon?—2.ª Si en la razon, lo está en la práctica solamente, ó tambien en la especulativa?—3.ª Es cognoscitiva de los singulares?—4.ª Es virtud?—5.ª Es virtud especial?—6.ª Prescribe el fin á las virtudes morales?—7.ª Constituye el medio entre ellas?—8.ª El mandar es acto propio de ella?—9.ª La sollicitud ó vigilancia pertenece á la prudencia?—10.ª La prudencia se estiende al gobierno de la multitud?—11.ª La prudencia, que tiene por objeto el bien propio, es de la misma especie que la que se estiende al bien comun?—12.ª La prudencia existe en los súbditos, ó solamente en los príncipes?—13.ª Se encuentra en los malos?—14.ª Y en todos los buenos?—15.ª Se halla en nosotros por naturaleza?—16.ª Se pierde por el olvido?

ARTÍCULO I.—La prudencia está en la potencia cognoscitiva, ó en la apetitiva?

1.º Parece que la prudencia no está en la potencia cognoscitiva, sino en la apetitiva; porque dice San Agustín (De moribus Ecclesiæ, c. 15): «la prudencia es el amor que elige con sagacidad las cosas, que la auxilián, de las que la sirven de obstáculos». Es así que el amor no está en la potencia cognoscitiva, sino en la apetitiva. Luego la prudencia está en esta última.

2.º Según aparece de la antedicha definición, pertenece á la prudencia elegir con sagacidad; mas la eleccion es acto de la virtud apetitiva, como consta (1.ª-2.ª C. 13, a. 1). Luego la prudencia no está en la potencia cognoscitiva, sino en la apetitiva.

3.º Dice el filósofo (Ethic. l. 6, c. 5) que «una falta voluntaria en las artes es preferible; mas al contrario acerca de la prudencia, como de las otras virtudes». Pero las virtudes morales, de que allí se habla, están en la parte ape-

titiva; y el arte en la razon. Luego la prudencia se halla más bien en la parte apetitiva que en la razon.

Por el contrario, dice San Agustín (Qq. l. 83, q. 61): «la prudencia es el conocimiento de las cosas, que se deben apetecer y de las que se debe huir».

Conclusion. La prudencia [1] pertenece directamente á la potencia cognoscitiva: y [2] se halla propiamente en la razon.

Responderémos que, como dice San Isidoro (Ethym. l. 10, letra P), «se dice prudente como quien ve de léjos (2); porque es perspicaz y prevé los casos inciertos». Mas la vision no está en la virtud apetitiva, sino en la cognoscitiva. Luego es evidente que la prudencia pertenece directamente á la potencia cognoscitiva, y no á la sensitiva; puesto que por esta conocemos solamente las cosas que están cerca, y que se ofrecen á los sentidos; mientras que conocer las futuras por las presentes ó pasadas, lo cual pertenece á la prudencia, corresponde propiamente á la razon, porque esto se

(1) La prudencia se toma á veces en sentido general, mas aquí se considera en un sentido más estricto, á saber, por el conocimiento práctico, que puede definirse: «un hábito cognoscitivo según la recta razon, que dicta lo que debe hacerse

» ó huirse en todo suceso de la vida ».

(2) Como contraccion de *providens* ó *porro videns*, equivalen- te á su vez á *procul prospectans*, «que mira ó ve lo lejano » puesto delante á alguna distancia».

obra por cierta comparacion. De donde se sigue que *la prudencia está propiamente en la razon.*

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo dicho (P. 1.ª C. 82, a. 4) la voluntad mueve todas las potencias á sus actos: mas el acto primero de la potencia apetitiva es el amor, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 25, a. 1 y 2). Así pues la prudencia se dice ser el amor, no en verdad esencialmente, sino en cuanto el amor mueve al acto de la prudencia; por cuya razon tambien añade despues San Agustin que « la prudencia es el » amor que discierne bien las cosas, que » la ayudan á dirigirse á Dios, de las que » pueden impedirselo». Pero dícese que el amor discierne, en cuanto mueve á la razon á discernir.

Al 2.º que el prudente considera las cosas que están léjos, en cuanto se ordenan á ayudar ó impedir las que deben hacerse de presente. De donde se ve que las cosas, que la prudencia considera, se ordenan á otras como á su fin; pero de las cosas, que se refieren al fin, el consejo de estas existe en la razon y la eleccion de ellas en el apetito: de cuyas dos cosas el consejo pertenece más propiamente á la prudencia, pues dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5) que « el prudente es buen consejero »; mas, puesto que la eleccion presupone el consejo, por » que es « el apetito de lo previamente consultado », como se dice (Ethic. l. 3, c. 3); por eso tambien el elegir puede atribuirse consiguientemente á la prudencia, es decir, en cuanto dirige la eleccion por el consejo.

Al 3.º que el mérito de la prudencia no consiste en la sola consideracion, sino en la aplicacion á la obra, que es el fin de la razon práctica; y por lo tanto, si ocurre defecto en esto, es principalmente

contrario á la prudencia: porque, así como el fin es el más escelente en cada ser, así tambien el defecto acerca el fin es el peor; por lo cual el Filósofo añade que « la prudencia no está solamente » con la razon como el arte (1) », pues tiene segun lo demostrado (aquí y 1.ª-2.ª C. 57, a. 4) la aplicacion á la obra, que se verifica por la voluntad (2).

ARTÍCULO II. — ¿La prudencia pertenece solo á la razon práctica, ó tambien á la especulativa?

1.º Parece que la prudencia pertenece no solo á la razon práctica, sino tambien á la especulativa: porque se dice (Prov. 10, 23), *la sabiduría le es al hombre prudencia*; y la sabiduría consiste más principalmente en la contemplacion. Luego tambien la prudencia.

2.º San Ambrosio dice (De off. l. 1, c. 24): « la prudencia versa sobre la » investigacion de lo verdadero, é in- » funde el deséo de una ciencia más plena » (3). Mas esto pertenece á la razon especulativa. Luego la prudencia consiste tambien en la razon especulativa.

3.º En la misma parte del alma pone el Filósofo el arte y la prudencia, como consta (Ethic. l. 6, c. 1). Pero el arte es no solo práctico sino tambien especulativo, como se ve en las artes liberales. Luego tambien la prudencia es práctica y especulativa.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5) que « la prudencia » es la recta razon de lo operable » (4). Mas esto no pertenece sino á la razon práctica. Luego la prudencia no existe sino en la razon práctica.

Conclusion. *La prudencia solo consiste en la razon práctica.*

Responderemos que, como dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 5), « es propio del

(1) Es preciso advertir la diferencia, que hay entre el arte y la prudencia: pues, aunque el uno y la otra se ordenen á la obra y convengan en este mismo fin, puesto que el fin de toda razon práctica, que comprende el arte y la prudencia, es la obra; sin embargo hay diferencia entre ambos en que la aplicacion á la obra procede de la prudencia misma, mas la del arte no procede del arte mismo, pues el arte de la medicina no se aplica á sanar, sino que, como se dice (*Met.* l. 9), es aplicada por la eleccion, que es estrinseca al arte; en tanto que la prudencia aplicase ella misma á las obras, porque el mismo acto de la voluntad, que es valerse de ella misma, pertenece á la razon de la prudencia, que reside en la razon, no absolutamente, sino como es movida por la voluntad, como tambien el precepto. Y de aquí resulta que el aplicarse ó no

aplicarse voluntariamente á la obra no es vituperable respecto del arte, pero sí con relacion á la prudencia.

(2) Aristóteles asigna ademas como causa que « de tal hábito » no cabe olvido, mas no así de la prudencia ».

(3) Por cuya razon poco ántes la coloca la primera entre las cuatro virtudes cardinales.

(4) Dice el Filósofo que la prudencia es « la recta razon de las » operaciones (*operabilium*) », esto es, el conocimiento, por el que se dirigen las operaciones humanas; por oposicion al arte, que más es la recta razon de las cosas, que se pueden hacer (*facilium*), aunque esto pertenece sobre todo á las artes mecánicas, que dejan en pos de sí alguna obra. (V. t. 2.º página 367, n. 3).

» prudente poder dar buenos consejos » ; y el consejo se refiere á las cosas, que deben ser hechas por nosotros en orden á algun fin : y, como la razon de las cosas que se deben hacer por algun fin es la razon práctica ; es evidente por lo tanto que la prudencia no consiste sino en la razon práctica.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo espuesto (C. 45, a. 1 y 3) la sabiduría considera en absoluto la causa más elevada ; por lo cual la consideracion de esta causa en cualquier género pertenece á la sabiduría en aquel género. Ahora bien : en el género de los actos humanos la causa más elevada es el fin comun de toda la vida humana ; y á este fin se dirige la prudencia ; pues dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5 y 9) que, « así como el que raciocina bien por relacion á algun fin particular, v. g. á la victoria, se dice ser prudente, no en absoluto, sino en este género, esto es, en las cosas de la guerra ; así tambien el que razona bien acerca de todo el bien vivir, se dice prudente en absoluto. Luego es evidente que la prudencia es la sabiduría en las cosas humanas ; más no sabiduría en absoluto, porque no se refiere á la causa más elevada absolutamente, pues se refiere al bien humano : y, como este no es el mejor de todos los bienes que existen, por esto se dice señaladamente que la prudencia es sabiduría para el hombre (1), mas no sabiduría en absoluto.

Al 2.º que San Ambrosio y tambien Tulio (De invent. l. 2) toman el nombre de prudencia en sentido más lato por cualquier conocimiento humano, tanto especulativo como práctico : aunque se puede decir que el mismo acto de la razon especulativa, segun que es voluntario, cae bajo la eleccion y el consejo en cuanto á su ejercicio, y por consiguiente cae bajo lo ordenacion de la prudencia ; pero en cuanto á su especie, segun que se compara al objeto, que es lo verdadero necesario, no cae bajo el consejo ni la prudencia.

(1) Esto es, para que prevenga y prevenga lo concerniente á su condicion ó estado y se preserve de pecar.

(2) Así como el hacer (*facere*) se toma de dos modos, á saber, segun que se distingue de obrar (*agere*) y segun que se estiende á una accion transeunte ó inmanente ; así lo factible puede tomarse segun que se distingue de lo *agible*, practicable, y de este modo es materia del arte ; y segun que se estiende á

Al 3.º que toda aplicacion de la recta razon á algo factible pertenece al arte ; pero á la prudencia no pertenece sino la aplicacion de la recta razon á las cosas que son objeto de consejo ; y tales son aquellas, en que no hay caminos determinados para llegar al fin, como se dice (Ethic. l. 3, c. 3). Luego, puesto que la razon especulativa produce ciertas cosas, como el silogismo, la proposicion y otras semejantes, en las cuales se procede segun ciertas y determinadas vías, de ahí es que respecto de estas puede salvarse la razon del arte, mas no de la prudencia ; y por lo tanto se halla algun arte especulativo, mas no alguna prudencia (2).

ARTÍCULO III. — La prudencia es cognoscitiva de los singulares ?

1.º Parece que la prudencia no es cognoscitiva de los singulares : porque la prudencia está en la razon, como se ha dicho (a. 1 y 2) ; y la razon tiene por objeto los universales, segun se dice (Phys. l. 1, t. 49). Luego la prudencia no es cognoscitiva sino de los universales.

2.º Los singulares son infinitos ; y los infinitos no pueden ser comprendidos por la razon. Luego la prudencia, que es la recta razon, no tiene por objeto los singulares.

3.º Los particulares se conocen por el sentido. Es así que la prudencia no está en el sentido ; pues muchos, que tienen sentidos exteriores perspicaces, no son prudentes. Luego la prudencia no se refiere á los singulares.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 7) que « la prudencia no » tiene por objeto únicamente los universales, sino que debe tambien conocer « los singulares » (3).

Conclusion. *Es necesario que el prudente conozca ya los principios universales de la razon, ya las cosas singulares, que son objeto de las operaciones.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1, al 3.º) á la prudencia pertenece, no

lo factible, ya por una accion inmanente ya transeunte, y en este sentido la toma el Santo Doctor, y es la materia comun del arte y de las ciencias especulativas, que se llaman artes. Véase en el tomo 2.º la nota 3 de su página 367.

(3) Por esta causa niega que haya prudencia perfecta en los jóvenes, porque no se conocen por experiencia las cosas singulares, conseguida la cual ya no son jóvenes.

solo la consideracion de la razon, sino tambien la aplicacion á la obra, que es el fin de la razon práctica. Mas nadie puede aplicar convenientemente una cosa á otra, si no conoce ambas, esto es, lo que debe ser aplicado y aquello, á que debe aplicarse: y, como las operaciones existen en los singulares, por eso es necesario que el prudente conozca ya los principios universales de la razon, ya los singulares, que son el objeto de las operaciones.

Al argumento 1.º dirémos, que la razon primera y principalmente versa sobre los universales; puede sin embargo aplicar las razones universales á los particulares: así las conclusiones de los silogismos no solo son universales, sino tambien particulares; porque el entendimiento por cierta reflexion se estiende á la materia, como se dice (De an. l. 3, t. 10).

Al 2.º que, puesto que la razon humana no puede comprender la infinidad de cosas singulares, resulta que son inciertas nuestras previsiones, como se dice (Sap. 9). No obstante, por medio de la esperiencia los singulares infinitos se reducen á algunos finitos, que suceden en el mayor número de casos, y cuyo conocimiento basta para la prudencia humana (1).

Al 3.º que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 8), la prudencia no consiste en el sentido exterior, por el que conocemos los propios sensibles; sino en el sentido interior, que se perfecciona por la memoria y por medio de la esperiencia, para juzgar prontamente de las cosas particulares esperimentadas: no empero de tal modo que la prudencia esté en el sentido interior como en sujeto principal, sino que principalmente se halla en la razon, y por cierta aplicacion llega á este sentido.

ARTÍCULO IV. — La prudencia es virtud?

1.º Parece que la prudencia no es vir-

(1) Es de advertir que la certeza de la prudencia es de dos modos: una, que consiste en el conocimiento solo, y esta en general es una cosa misma con la certeza de la ciencia moral, cuyo universal es verdadero por lo comun; mas en particular no excede la certeza de la opinion, cuando trata de las cosas futuras ó ausentes, y esta no es propia de la prudencia: pero la otra es la certeza de la verdad práctica, que consiste en estar conforme al apetito recto, y esta es propia de la prudencia, que no consiste en sola la razon; y tal certeza siempre se

tud; porque dice San Agustin (De lib. arb. l. 1, c. 13) que «la prudencia es la ciencia de las cosas, que deben desearse y evitarse». Mas la ciencia se contrapone á la virtud, como se ve en los Predicamentos (cap. De qualit.). Luego la prudencia no es virtud.

2.º No hay virtud de virtud, pero sí virtud de arte, como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5). Luego el arte no es virtud: y, como en el arte está la prudencia, porque se dice (II Paralip. 2, 14) de Hiram que *sabía hacer toda obra de talla, é inventar ingeniosamente cuanto fuese menester para toda obra*; síguese que la prudencia no es virtud.

3.º Ninguna virtud puede ser immoderada, pues de lo contrario en vano se diría (Prov. 23, 4), *pon coto á tu prudencia*. Luego la prudencia no es virtud.

Por el contrario, San Gregorio dice (Moral. l. 2, c. 27) que la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia son cuatro virtudes.

Conclusion. *La prudencia no solo tiene la razon de virtud, que tienen las demas virtudes intelectuales, sino tambien la que tienen las demas virtudes morales.*

Responderémos que, segun se ha dicho (1.ª-2.ª C. 55, a. 2 y 3; y C. 56, a. 1) al tratar de las virtudes en comun, virtud es «la que hace bueno al que la tiene y su obra». Mas el bien puede considerarse de dos modos: 1.º materialmente, respecto de lo que es bueno; 2.º formalmente segun la razon de bien. Pero el bien como tal es objeto de la potencia apetitiva; y por lo tanto, si hay hábitos, que producen una recta consideracion de la razon, no teniendo en cuenta la rectitud del apetito, tienen ménos razon de virtud, como ordenando al bien material, esto es, á lo que es bueno, no bajo la razon de tal: pero tienen más razon de virtud aquellos hábitos, que miran á la rectitud del apetito, porque miran el bien, no solo materialmente, sino tambien formalmente, esto es, lo que es

halla en la prudencia aun respecto de las cosas singulares ausentes y futuras, porque el prudente, al mandar que se obre así por la república, aunque no se verifique el fin intentado ó se impida la accion, tiene sin embargo un acto verdadero, bueno y cierto de precepto, como que está conforme á la recta razon y recto apetito. Llámense inciertas nuestras providencias, ya por la incertidumbre del suceso, ya por las cosas que nos están ocultas.

bueno bajo la razon de bien. A la prudencia empero pertenece, como se ha dicho (a. 1, al 3.º; y a. 3), la aplicacion de la recta razon á la obra, lo cual no se hace sin el apetito recto; y por lo tanto la prudencia no solo tiene razon de virtud como las otras virtudes intelectuales, sino que tambien la tiene como las otras morales, entre las cuales asimismo se enumera.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustin toma en aquel pasaje la palabra ciencia en sentido lato por cualquiera recta razon (1).

Al 2.º que el Filósofo dice haber virtud del arte, porque este no importa rectitud del apetito; y por lo tanto, para que el hombre use rectamente del arte, requiérese que tenga la virtud, que produce la rectitud del apetito: mas la prudencia no tiene lugar en las cosas que pertenecen al arte, ya porque este se ordena á algun fin particular, ya porque el arte tiene determinados medios, por los que se llega al fin. Dícese no obstante que alguno obra prudentemente en las cosas del arte por cierta analogía; mas en algunas artes á causa de la incertidumbre de las cosas, por las cuales se llega al fin, es necesario el consejo, como en el arte medicinal y en el de la navegacion, segun se dice (Ethic. l. 3, c. 5 y 7).

Al 3.º que en aquel dicho del Sabio no debe entenderse que la misma prudencia sea moderada, sino que segun esta deben regirse y moderarse nuestras acciones (2).

ARTÍCULO V. — La prudencia es virtud especial?

1.º Parece que la prudencia no es virtud especial: porque ninguna virtud especial se pone en la definicion comun de la virtud; puesto que (Ethic. l. 2. c. 6) la virtud se define: «hábito electivo» consistente en un medio de modo determinado en cuanto á nosotros, segun de-terminará el sabio». Pero la recta razon se entiende segun la prudencia, como se dice (Ethic. l. 6, c. 5, y c. ult.). Luego

la prudencia no es una virtud especial.

2.º Dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 12) que «la virtud moral hace que se obre »rectamente el fin, y la prudencia los »medios á él conducentes». Mas en toda virtud deben ejecutarse algunas cosas por el fin. Luego la prudencia está en toda virtud; y por tanto no es virtud especial.

3.º La virtud especial tiene un objeto especial; y la prudencia no lo tiene, puesto que es «la recta razon de lo operable», como se dice (Ethic. l. 6, c. 5); y, como operables son todas las obras de las virtudes; por eso la prudencia no es una virtud especial.

Por el contrario: se clasifica y connumera entre las otras virtudes, pues se dice de la sabiduría (Sap. 8, 7) que *enseña la templanza y prudencia, la justicia y la fortaleza*.

Conclusion. La prudencia es virtud especial.

Responderémos que, como los actos y los hábitos reciben su especie de los objetos, segun se infiere de lo dicho (1.ª-2.ª C. 1, a. 3; y C. 18, a. 2; y C. 54, a. 2), es necesario que el hábito, al cual corresponde un objeto especial distinto de otros, sea un hábito especial: y, si es bueno, es especial virtud. Dícese empero objeto especial, no solo segun la consideracion material del mismo, sino más bien segun su razon formal, como aparece de lo dicho (1.ª-2.ª C. 54, a. 2, al 1.º); porque una misma cosa puede ser objeto del acto de diversos hábitos y tambien de potencias distintas segun diferentes razones; y mayor diversidad de objeto se requiere para la diversidad de la potencia que para la diversidad del hábito, puesto que hay muchos hábitos en una sola potencia, conforme á lo dicho (1.ª-2.ª C. 54, a. 1). Luego la diversidad de razon del objeto, que diversifica la potencia, mucho más diversifica el hábito. Así pues debe decirse que, estando la prudencia en la razon, como se ha dicho (a. 2.), se diversifica de otras virtudes intelectuales segun la diversidad material de los objetos; porque la sabiduría, la ciencia y el entendimiento tienen

(1) Ó sea, conocimiento de lo que debe hacerse ó evitarse y apetecerse.

(2) Habla allí la Santa Escritura de la prudencia humana,

por la que hábilmente se manejan los asuntos temporales, para acrecentar sus intereses ó caudal.

por objeto las cosas necesarias, al paso que el arte y la prudencia las contingentes : pero el arte versa sobre las cosas factibles, que están constituidas en la materia exterior, como la casa, el cuchillo y semejantes ; y la prudencia sobre las operables (1), á saber, las que están en el mismo operante (2), como se ha demostrado (1.^a-2.^a C. 57, a. 4). Pero la prudencia se distingue de las virtudes morales segun la razon formal distintiva de las potencias, esto es, de lo intelectivo, en lo que está la prudencia, y de lo apetitivo, en que se halla la virtud moral. Por cuya razon *es evidente que la prudencia es una virtud especial distinta de todas las otras virtudes* (3).

Al argumento 1.^o dirémos, que aquella definicion no se da de la virtud en comun, sino de la virtud moral; en cuya definicion convenientemente se pone la virtud intelectual, que tiene materia comun con la misma, es decir, con la prudencia: porque, así como el sujeto de la virtud moral es algo, que participa de la razon; así tambien la virtud moral tiene razon de virtud, en cuanto participa de la virtud intelectual.

Al 2.^o que de aquella razon resulta que la prudencia ayuda á todas las virtudes y obra en todas (4): mas esto no basta, para demostrar que no es virtud especial; porque nada impide que en algun género haya alguna especie, que obre de algun modo en todas las especies del mismo género, como el sol influye de alguna manera en todos los cuerpos.

Al 3.^o que lo operable es materia de la prudencia, segun que es el objeto de la razon, esto es, bajo la razon de lo verdadero; pero es materia de las virtudes morales, en cuanto son objeto de la potencia apetitiva, esto es, bajo la razon de bien.

ARTÍCULO VI. — La prudencia prescribe el fin á las virtudes morales?

1.^o Parece que la prudencia prescribe

el fin á las virtudes morales : porque, estando la prudencia en la razon, y la virtud moral en la potencia apetitiva, parece que de igual modo se ha la prudencia con respecto á la virtud moral que la razon á la fuerza apetitiva; y la razon prescribe el fin á la potencia apetitiva. Luego la prudencia prescribe el fin á las virtudes morales.

2.^o El hombre por su razon es superior á los seres irracionales; pero tiene otras cosas comunes con ellos. Así pues las otras partes del hombre son á la razon, como el hombre lo es á las criaturas irracionales. Ahora bien : el hombre es el fin de estas criaturas, como se dice (Polit. l. 1, c. 5; y Phys. l. 2, t. 24). Luego todas las otras partes del hombre se ordenan á la razon como á su fin. Pero la prudencia es « la recta razon de lo operable », como se ha dicho (a. 1). Luego todo lo operable se ordena á la prudencia como al fin; y por consiguiente esta prescribe el fin á todas las virtudes morales.

3.^o Es propio de la virtud, ó del arte ó potencia, á la que pertenece el fin, el mandar á otras virtudes ó artes, á las que pertenecen los medios conducentes al fin. Es así que la prudencia dispone de las otras virtudes morales y las manda. Luego las prescribe el fin.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 12) que « la virtud moral » hace recta la intencion del fin, y la prudencia lo que á ella (*se refiere*) ». Luego no pertenece á la prudencia prescribir el fin á las virtudes morales, sino solo disponer los medios á él conducentes (5).

Conclusion. *No pertenece á la prudencia prescribir el fin á las virtudes morales, sino solo disponer las cosas que se ordenan al fin.*

Responderémos, que el fin de las virtudes morales es el bien humano; mas el bien del alma humana consiste « en ser conforme á la razon », como dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, p. 4, lect. 22):

(1) En sí mismas ó como inmanentes (*agibilia*.) Véase la nota 3, pág. 367, en el tomo 2.^o y en este las notas 4, página 298, y 2 de la 299.

(2) Como ver, querer y semejantes.

(3) Porque la prudencia reside en el entendimiento como en su propio sujeto, al paso que el de las otras (justicia, fortaleza y templanza) lo es la voluntad.

(4) Pues, como dice Fr. Luis de Granada, « esta virtud no tiene un oficio solo, sino muchos y diversos; porque no solo es virtud particular, sino tambien general, que entreviene en los ejercicios de todas las otras virtudes, dando orden en todo lo que conviene ».

(5) Es decir, escogitar y determinar el medio, por el que las virtudes morales obtengan su fin.

por consiguiente es necesario que los fines de las virtudes morales preexistan en la razon. Pero, así como en la razon especulativa hay ciertas cosas como naturalmente conocidas, de las cuales tenemos inteligencia, y ciertas otras, que por aquellas nos son conocidas, esto es, las conclusiones, sobre las cuales versa la ciencia; así en la razon práctica preexisten ciertas cosas como los principios naturalmente conocidos, y tales son los fines de las virtudes morales porque el fin es en las cosas operables como el principio en las cosas especulativas, segun se ha demostrado (C. 23, a. 7, al 2.º; y C. 26, a. 1, al 1.º; y 1.ª-2.ª C. 13, a. 1); y ciertas otras hay en la razon práctica como las conclusiones, y tales son los medios conducentes al fin, á los que llegamos por los fines mismos, y de estos es la prudencia, que aplica los principios universales á las conclusiones particulares de las cosas operables. Por lo tanto no pertenece á la prudencia prescribir el fin á las virtudes morales (1), sino solo disponer de lo concerniente al fin.

Al argumento primero dirémos, que la razon natural, que se llama *sindéresis*, de que hemos hablado (P. 1.ª, C. 79, a. 12), prescribe el fin á las virtudes morales; mas no la prudencia por la razon ya dicha.

De lo espuesto se infiere la contestacion al 2.º

Al 3.º que el fin no pertenece á las virtudes morales, como si le predeterminasen ellas mismas; sino que tienden al fin preestablecido por la razon natural, al que son ayudadas por la prudencia, que las prepara el camino, disponiendo los medios conducentes al fin. De donde resulta que la prudencia es más noble que las virtudes morales, y que las mueve; pero la *sindéresis* mueve la prudencia, como el entendimiento de los principios á la ciencia.

ARTÍCULO VII.—¿Pertenece á la prudencia hallar el medio en las virtudes morales?

1.º Parece que no pertenece á la prudencia encontrar el medio en las virtudes morales: porque conseguir este medio es el fin de ellas; y la prudencia no prescribe el fin á las virtudes morales, segun se ha demostrado (a. 6). Luego no encuentra en ellas el medio.

2.º Lo que es *per se* no parece tener causa, sino que su mismo ser es su propia causa; porque se dice que cada ser existe por su causa. Pero existir en un medio conviene á la virtud moral *per se*; puesto que forma parte de su definicion, como resulta de lo dicho (a. 5, 1.º). Luego la prudencia no causa el medio en las virtudes morales.

3.º La prudencia obra segun el modo de la razon: mas la virtud moral tiende al medio á la manera de la naturaleza; puesto que, como dice Tulio (Rhet. l. 2, esto es, De invent.), «la virtud es el hábito conforme con la razon á modo de naturaleza». Luego la prudencia no prescribe el medio á las virtudes morales.

Por el contrario: en la definicion de la virtud moral antedicha (a. 5, 1.º) dicese que «existe en lo medio de un modo determinado, tal como lo determine un hombre sabio».

Conclusion. *Pertenece á la prudencia determinar el medio en las virtudes morales.*

Responderémos, que esto mismo de conformarse el hombre con la recta razon es el fin propio de cada virtud moral: porque la templanza tiende á que el hombre no se aparte de la razon (2) por causa de las concupiscencias, y asimismo la fortaleza á que no se separe del recto juicio de la razon por causa del temor ó de la audacia; y este fin ha sido determinado al hombre segun la razon natural, pues esta dicta á cada uno que obre conforme á la razon. Pero de qué manera y por qué medios el hombre en sus operaciones alcance este medio de la

(1) A esto no se opone lo que el Santo Doctor (1.ª-2.ª, C. 56, a. 3, al 3.º) dice, esto es, que la prudencia dirige tambien las virtudes morales prescribiéndoles el fin: pues en el articulo presente enseña que la prudencia no prescribe á las virtudes morales su fin en comun; mas en otros lugares que lo pres-

cribe en particular, dictando v. gr., dónde, cómo, cuándo se alcanza el fin, la justicia, fortaleza y templanza, como se ve por el articulo siguiente.

(2) Véanse más adelante las CC. 141 y 142.

razon pertenece á la razon de la prudencia: porque, aunque alcanzar este medio sea el fin de la virtud moral, no obstante por la recta disposicion de las cosas conducentes al fin se halla este medio (1).

De lo espuesto se infiere la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º que, así como el agente natural hace que la forma exista en la materia, y sin embargo no hace que convengan á la forma las cosas que *per se* existan en ella; así tambien la prudencia constituye el medio en las pasiones y en los actos, mas no hace que convenga á la virtud buscar este medio.

Al 3.º que la virtud moral intenta llegar al medio al modo de la naturaleza: pero, puesto que el medio considerado como tal no se halla del mismo modo en todos; de aquí que la inclinacion de la naturaleza, que siempre obra del mismo modo, no basta para esto, sino que se requiere la razon de la prudencia.

ARTÍCULO VIII. — El mandar es el acto principal de la prudencia?

1.º Parece que el preceptuar no es el acto principal de la prudencia: porque el mandar pertenece á los bienes, que deben hacerse, y San Agustin (De Trin. l. 14, c. 9) establece como acto de prudencia «el precaver las asechanzas». Luego el mandar no es el acto principal de la prudencia.

2.º El Filósofo dice (Ethic. l. 6, c. 5) que «es propio del prudente aconsejar» bien». Pero parece que el acto de aconsejar es distinto del de mandar, segun se desprende de lo dicho (a. 6 y 7; y 1.ª-2.ª, C. 14 y 17). Luego el acto principal de la prudencia no es mandar.

3.º Mandar ó imperar parece pertene-

cer á la voluntad, cuyo objeto es el fin, y que mueve las otras potencias del alma. Pero la prudencia no está en la voluntad, sino en la razon. Luego el mandar no es acto de la prudencia.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 10) que «la prudencia es »preceptiva».

Conclusion. *Mandar es el acto principal de la razon práctica, y por lo tanto de la prudencia.*

Responderémos, que la prudencia es la «recta razon de lo operable», como se ha dicho (a. 2). Luego es preciso que el acto principal de la prudencia sea el que lo es de la razon de lo operable, cuyos actos son tres: 1.º consultar (2), lo cual pertenece á la invencion, porque aconsejarse es indagar, segun se ha demostrado (1.ª-2.ª, C. 14, a. 1); 2.º «juzgar (3) de las »cosas halladas», y esto lo hace la razon especulativa; pero la razon práctica, que se ordena á la obra, va más léjos; y es el 3.º preceptuar, cuyo acto consiste en la aplicacion de lo consultado y juzgado á obrar: y, puesto que este acto es el más próximo al fin de la razon práctica, de aquí resulta que *este es el acto principal de la razon práctica, y por consiguiente de la prudencia.* La prueba de esto es que la perfeccion del arte consiste en juzgar, mas no en mandar; y por lo tanto se reputa mejor artista el que voluntariamente infringe las reglas de su arte, como teniendo un juicio recto, que el que falta á ellas sin quererlo, lo cual parece ser por defecto de juicio. Mas en la prudencia sucede al contrario, como se dice (Ethic. l. 6, c. 5); pues es más imprudente el que queriendo peca, como faltando al acto principal de la prudencia, que es el mandar, que el que peca no queriendo.

(1) Acerca de la diferencia entre el fin y el medio en las virtudes morales conviene notar que, aunque coincidan en una misma cosa, es sin embargo diferente la razon de uno y otro; pues llámase medio por comparacion á los extremos, y en el caso presente se llama medio, no segun la cantidad, sino segun la razon ó proporcion, y se opone á ambos extremos, á saber, á lo improporcionado por exceso y por defecto; mas el fin no atiende á esto. El medio de la virtud moral puede considerarse de dos modos: 1.º formalmente por la misma razon del medio; 2.º material por la cosa denominada medio. Si se toma del primer modo, tal es la bondad de la razon; si del segundo, tal es la cosa buena con bondad de razon: del primer modo es fin de la virtud moral y del segundo es lo que se ordena al fin. Por lo cual la virtud moral elige tal ó tanta operacion ó pasion como buena segun la razon; pues la ma-

teria es por causa de la forma, y lo que se ordena al fin como material pertenece al fin, mas el fin mismo es lo formal. Además, así como la razon natural dicta el fin de las virtudes morales, dicta tambien el medio de ellas, en cuanto se opone al extremo, esto es, al exceso; pues dicta á cada uno que no se ha de airar, deleitar, etc. más de lo que conviene: y así determinar cuál sea el medio de esta ira, deleite, etc., que no sea mayor ni menor de lo que convenga, en tal tiempo, lugar, circunstancia, etc., pertenece á la prudencia, esto es, á la razon; porque se atribuye á la prudencia el hallar el medio, y á la sindéresis establecer el fin.

(2) Sobre los medios y circunstancias necesarias ó convenientes, para obrar honestamente.

(3) Fallar ó decidir acerca de lo que ha de operarse, cómo, dónde, cuándo y demas circunstancias.

Al argumento 1.º dirémos, que el acto de mandar se estiende tanto á los bienes, que se han de proseguir, como á los males, que deben evitarse: y no obstante el precaver las asechanzas no lo atribuye San Agustín á la prudencia como acto principal de la misma, sino porque este acto de la prudencia no permanece en la patria.

Al 2.º que la bondad del consejo se requiere, para aplicar á la obra las cosas, que se han hallado rectamente; y por tanto el mandar pertenece á la prudencia, que es buena consejera.

Al 3.º que mover pertenece en absoluto á la voluntad, pero el preceptuar importa mocion con cierto órden; y por esto es acto de la razon, segun lo dicho (aquí y 1.ª-2.ª, C. 17, a. 1).

ARTÍCULO IX. — La sollicitud (1) pertenece á la prudencia?

1.º Parece que la sollicitud no pertenece á la prudencia: porque la sollicitud lleva adjunta cierta inquietud, pues dice San Isidoro (Etym. l. 10, letra S) que «se llama solícito el que está inquieto»; y la mocion pertenece sobre todo á la potencia apetitiva: luego tambien la sollicitud. Mas la prudencia no reside en la potencia apetitiva, sino en la razon, como se ha demostrado (a. 1). Luego la sollicitud no pertenece á la prudencia.

2.º A la sollicitud parece oponerse la certidumbre de la verdad; por lo cual se dice (1 Reg. 9, 20) que Samuel dijo á Saul: *sobre las pollinas, que ántes de ayer perdiste, no estés con cuidado, porque han sido halladas*. Pero la certidumbre de la verdad pertenece á la prudencia, puesto que es virtud intelectual. Luego la sollicitud se opone á la prudencia, más bien que pertenece á ella.

3.º Dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 8) que «al magnánimo pertenece ser perezoso y ocioso». Mas á la pereza se opone la sollicitud. Luego, no oponiéndose la prudencia á la magnanimidad, puesto que «el bien no es contrario al bien», como se dice (Prædicam. c. *De oppositis*); parece que la sollicitud no pertenece á la prudencia.

(1) Puede definirse esta sollicitud: «moderada celeridad y vigilancia por ejecutar lo consultado y decidido».

Por el contrario, dicese (1 Petr. 4, 7): *sed prudentes y velad en oraciones*. Es así que la vigilancia es lo mismo que la sollicitud. Luego la sollicitud pertenece á la prudencia.

Conclusion. *La sollicitud pertenece propiamente á la prudencia.*

Responderémos que, como dice San Isidoro (Etym. l. 10, letra S) dicese solícito (*sollicitus*) como (*solers citus*) diligente presto, es decir, en cuanto alguno por cierta diligencia del ánimo está pronto á ejecutar las cosas, que deben hacerse; y esto pertenece á la prudencia, cuyo acto principal consiste en mandar, prévio el consejo y el juicio, las cosas que deben ser hechas. Por lo cual se dice (Ethic. l. 6, c. 8) que «es preciso ejecutar ve-lozmente las cosas consultadas, pero » tomar con calma el consejo»; y de aquí se deduce que *la sollicitud pertenece propiamente á la prudencia*: por cuya causa dice San Agustín (De morib. Eccl. c. 24) que «las prudencias son centinelas y ejercen una diligentísima vigilancia, para » que no seamos engañados paulatinamente por una mala persuasion, que se introduce insensiblemente».

Al argumento 1.º dirémos, que el movimiento pertenece á la potencia apetitiva como al principio movente, sin embargo segun el precepto y la direccion de la razon, en lo que consiste la esencia de la sollicitud.

Al 2.º que segun el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 3 y 7) la certidumbre no debe buscarse igualmente en todo, sino en cada materia segun el modo que la es propio. Pero, puesto que la materia de la prudencia son los singulares contingentes, que son el objeto de las operaciones humanas; no puede ser tanta la certeza de la prudencia, que se destruya por completo la sollicitud.

Al 3.º que se dice que el magnánimo es perezoso y ocioso, no porque de nada es solícito, sino porque no lo es superfluamente de muchas cosas: confia en aquellas, en que se debe confiar, y de estas no es escesivamente solícito; porque la superfluidad del temor y de la desconfianza produce la de la prudencia, puesto que el temor hace que nos aconsejemos, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 44, a. 2) al tratar de la pasion del temor.

ARTÍCULO X.— La prudencia se estiende al régimen de la multitud ?

1.º Parece que la prudencia no se estiende al gobierno de la multitud, sino solo al de uno mismo; porque dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 2) que « la virtud » referida al bien comun es la justicia ». Es así que la prudencia difiere de la justicia. Luego la prudencia no se refiere al bien comun.

2.º Parece ser prudente el que busca y obra para sí el bien. Pero frecuentemente los que buscan los bienes comunes, descuidan los suyos. Luego no son prudentes.

3.º La prudencia se contraponen á la templanza y á la fortaleza; y estas parecen llamarse así solo por comparacion al propio bien. Luego tambien la prudencia.

Por el contrario, dice el Señor (1) (Matth. 24, 45): *¿quién crees que es el siervo fiel y prudente, á quien el Señor puso sobre su familia ?*

Conclusion. *La prudencia no solo tiene por objeto el bien privado de cada individuo, sino tambien el bien comun de la multitud.*

Responderémos que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 7), algunos supusieron que la prudencia no se estiende al bien comun, sino solo al bien propio: y esto, porque consideraban que no es preciso que el hombre busque sino su propio bien. Pero esta apreciacion repugna á la caridad, que no busca sus provechos (I Cor. 13, 5); por lo cual el Apóstol dice de sí mismo (I Cor. 10, 33), *no buscando mi provecho, sino el de muchos, para que sean salvos.* Repugna tambien á la recta razon, que juzga que el bien comun es mejor que el bien de uno solo. Por consiguiente, puesto que pertenece á la prudencia aconsejar rectamente, juzgar y mandar acerca de las cosas, por las que se llega al fin debido; es evidente que *la prudencia no solo se refiere al bien privado de un solo hombre, sino tambien al bien comun de la multitud.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Filósofo habla allí de la virtud moral. Mas,

así como toda virtud moral referida al bien comun se dice justicia legal (2), así la prudencia referida al bien comun se llama prudencia política; porque la política es á la justicia legal, lo que la prudencia absolutamente dicha es á la virtud moral.

Al 2.º que el que busca el bien comun de la multitud busca tambien como consecuencia el propio bien suyo, por dos razones: 1.ª porque el bien propio no puede estar sin el bien comun, ya de la familia, ya de la ciudad ó del reino, por lo cual tambien Valerio Máximo (Lib. 4, c. 4, n. 9) dice de los antiguos romanos que « mejor querían ser pobres en un imperio rico, que ricos en un imperio pobre »; 2.ª porque, siendo el hombre parte de la casa ó de la ciudad, debe considerar como bien suyo propio lo que considera que es prudente para el bien de la multitud: porque la buena disposicion de las partes se considera segun su relacion con el todo; pues, como dice San Agustin (Confess. l. 3, c. 8), « toda parte, » que no es conveniente ó conforme con » su todo, es deforme ».

Al 3.º que tambien la templanza y la fortaleza pueden referirse al bien comun; por lo cual se establecen preceptos legales sobre los actos de ellas, como se dice (Ethic. l. 5, c. 2); más sin embargo la prudencia y la justicia, que pertenecen á la parte racional (3), á la que atañen los comunes, como á la parte sensitiva los singulares.

ARTÍCULO XI.—¿La prudencia, que se refiere al bien propio, es de la misma especie que la que se estiende al bien comun?

1.º Parece que la prudencia, que se refiere al bien propio, es de la misma especie que la que se estiende al bien comun; porque dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 7 ó 9) que « la política y la prudencia son un mismo hábito; mas no » son lo mismo en esencia ».

2.º Dícese (Polit. l. 3, c. 4) que « la » misma virtud es la de un varon bueno » que la de un buen príncipe ». Pero la política existe más bien en el príncipe,

(1) Beda lo interpreta dicho á los apóstoles y sus primeros discípulos, y S. Hilario lo amplía á los obispos y prelados.

(2) Esto es, conforme á las leyes.

(3) Estrictamente la prudencia, que reside en el entendimiento; y por extension la justicia, cuyo sujeto propio es la voluntad (racional).

en el cual es como directiva (*quasi architectonica*). Siendo pues la prudencia la virtud del buen varón, parece que son un mismo hábito la prudencia y la política.

3.º Las cosas, de las cuales la una se ordena á la otra, no diversifican la especie ó la sustancia del hábito; y el bien propio, que pertenece á la prudencia dicha en absoluto, se ordena al bien común, que pertenece á la política. Luego esta y la prudencia ni difieren en especie ni segun la sustancia del hábito.

Por el contrario: se consideran como ciencias diversas la política, que se ordena al bien común de la ciudad, la económica, que se refiere á las cosas pertenecientes al bien común de la casa ó de la familia, y la monástica (1), que tiene por objeto las que pertenecen al bien de una sola persona. Luego por identidad de razón también las prudencias son de especies diversas segun esta diversidad de materia.

Conclusion. *Segun la diversidad de fines se diversifican específicamente las prudencias.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 5, y 1.ª-2.ª C. 54, a. 2, al 1.º), las especies de los hábitos se diversifican segun la diversidad del objeto, que se considera segun su razón formal. Mas la razón formal de todas las cosas, que se refieren al fin, se considera por parte del fin, segun se infiere de lo dicho (1.ª-2.ª Prologo. y C. 102, a. 1); y por lo tanto es necesario que por relación á los diversos fines se diversifiquen las especies del hábito: pero los diversos fines son el bien propio de uno solo, el bien de la familia y el bien de la ciudad y del reino; y por consiguiente es necesario que las prudencias difieran en especie segun la diferencia de estos fines; de modo que una sea la prudencia dicha en absoluto la que se ordena al bien propio; otra la económica, que se ordena al bien común de la casa ó de la familia; y otra la política (2), que se ordena al bien común de la ciudad ó del reino.

Al argumento 1.º dirémos, que el Filósofo no pretende decir que la política

sea lo mismo segun la sustancia del hábito que cualquiera prudencia; sino que la prudencia, que se ordena al bien común, la cual en verdad se llama prudencia segun la razón común de la misma, esto es, segun que es cierta razón de lo operable; mas se llama política segun el orden al bien común.

Al 2.º que, como el Filósofo (*ibid.*) dice, «al varón bueno pertenece el poder» mandar bien y ser buen súbdito»; y por tanto en la virtud del hombre bueno se incluye también la virtud del buen príncipe. Pero la voluntad del príncipe y la del súbdito difieren en especie, así como también la virtud del varón y de la mujer, como allí mismo es dicho.

Al 3.º que también los diversos fines, de los cuales uno se ordena á otro, diversifican la especie del hábito: así el estado del caballero, el del militar y del hombre civil difieren en especie, aunque el fin de uno se ordene al del otro; é igualmente, aunque el bien de uno se ordene al bien de la multitud. Sin embargo esto no impide que tal diversidad haga que los hábitos difieran en especie; mas de esto se deduce que el hábito, que se ordena al fin último, es más principal é impera á los demás hábitos.

ARTÍCULO XII.—La prudencia está en los súbditos, ó solamente en los príncipes?

1.º Parece que la prudencia no existe en los súbditos, sino solamente en los príncipes; porque dice el Filósofo (*Polit. l. 3, c. 3*) que «sola la prudencia es» virtud propia del príncipe, y las otras virtudes son comunes á súbditos y príncipes; al paso que la prudencia no es virtud del súbdito, sino la opinión «verdadera».

2.º Dícese (*Polit. l. 1, c. últ.*) que «el siervo es incapaz de dar consejo». Pero la prudencia forma buenos consejeros, como se dice (*Ethic. l. 6, c. 5*). Luego la prudencia no compete á los siervos ó á los súbditos.

3.º La prudencia es preceptiva, segun queda dicho (a. 8); mas el mandar no pertenece á los siervos ó á los súbditos, sino solo á los príncipes. Luego la pru-

(1) Monástica, ó sea, solitaria y personal, que primariamente y per se dirige y procura el bien del operante; es una especie especialísima, esto es, que no tiene bajo de sí ninguna es-

pecie.

(2) Véanse en la C. 50 las especies contenidas en esta prudencia.

dencia no está en los súbditos, sino solamente en los príncipes.

Por el contrario, dicese (Ethic. I. 6, c. 8) que « las prudencias políticas son de » dos especies »: una positiva, que hace las leyes y que pertenece á los príncipes; y otra, que conserva el nombre comun de política, y que tiene por objeto las cosas singulares. Mas, como el ejecutar estas cosas singulares pertenece tambien á los súbditos, síguese que la prudencia no solo es propia de los príncipes, sino tambien de los súbditos.

Conclusion. *La prudencia hállase, no solo en los príncipes, sino tambien en los súbditos.*

Responderémos, que la prudencia está en la razon; mas el regir y gobernar es propio de la razon; y por lo tanto cada cual, en cuanto participa del régimen y gobierno, en tanto le conviene tener razon y prudencia. Es evidente empero que no es propio del súbdito como súbdito y del siervo como siervo regir y gobernar, sino más bien ser regido y gobernado: y por tanto la prudencia no es virtud del siervo en cuanto tal, ni del súbdito en este concepto. Pero, puesto que todo hombre, en cuanto es racional, participa algo del régimen segun el juicio de la razon, en tanto le conviene tener prudencia: por lo cual es evidente que « la » prudencia está en el príncipe como á » modo del arte arquitectónico », segun se dice (Ethic. I. 6, c. 8). « y en los súbditos á modo del arte del que ejecuta » la obra ».

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras del Filósofo deben entenderse hablando en general, es decir, porque la prudencia no es virtud del súbdito, en cuanto tal.

Al 2.º que el siervo nada tiene de consejero en cuanto siervo, pues en este concepto es instrumento de su dueño; pero puede serlo, en cuanto es animal racional.

Al 3.º que por la prudencia el hombre no solo manda á otros sino tambien á sí mismo, esto es, segun se dice que la razon manda á las fuerzas inferiores.

ARTÍCULO XIII.—*La prudencia puede existir en los pecadores ?*

1.º Parece que la prudencia puede ha-

llarse en los pecadores: porque dice el Señor (Luc. 16, 8), *los hijos de este siglo son más prudentes en su generacion que los hijos de la luz.* Es así que los hijos de este siglo son los pecadores. Luego puede existir la prudencia en los pecadores.

2.º La fe es virtud más noble que la prudencia; y la fe puede hallarse en los pecadores. Luego tambien la prudencia.

3.º « La obra principal del hombre » prudente es aconsejar bien », como se dice (Ethic. I. 6, c. 6 ú 8). Pero muchos pecadores son buenos consejeros. Luego muchos pecadores tienen la virtud de la prudencia.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. I. 6, c. 12): « es imposible que el » que no es hombre de bien, sea prudente »; y, como ningun pecador es bueno, ningun pecador es prudente.

Conclusion. *La prudencia absolutamente perfecta no puede estar sino en los hombres justos; mas tanto en estos como en los pecadores puede haber prudencia verdadera, aunque imperfecta.*

Responderémos, que la prudencia se entiende de tres maneras: 1.ª cierta prudencia es falsa ó llamada así por semejanza; porque, siendo prudente el que dispone bien las cosas, que deben ser hechas por algun fin bueno, el que por causa de algun fin malo dispone algunas congruentes á este fin malo tiene una falsa prudencia, en cuanto lo que acepta por fin no es verdaderamente bueno, sino por semejanza, como se dice de alguno que es buen ladrón: pues en este sentido puede decirse por semejanza prudente el ladrón, que empléa los medios convenientes para su latrocinio; y de esta prudencia es de la que habla el Apóstol, cuando dice (Rom. 8, 6), *la prudencia de la carne es muerte*, esto es, la que constituye el último fin en los deleites de la carne. — La 2.ª prudencia es verdadera, porque encuentra los medios acomodados al fin verdaderamente bueno; pero es imperfecta por dos razones: 1.ª, porque aquel bien, que acepta como fin, no es el fin comun de toda la vida humana, sino de algun negocio especial: por ejemplo, cuando alguno encuentra los medios acomodados para negociar ó para navegar, se dice prudente negociador ó navegante;

2.^a porque es deficiente en el acto principal de la prudencia; v. gr., cuando alguno da un buen consejo y juzga bien áun de las cosas que pertenecen á la vida entera; mas no da un precepto eficaz (1). — La 3.^a prudencia es verdadera y perfecta, que aconseja, juzga y manda rectamente las cosas, que se refieren al fin de la vida entera; y *esta sola se dice prudencia en absoluto, la cual no puede hallarse en los pecadores; mas la 1.^a prudencia reside en solos ellos; y la imperfecta es comun á buenos y á malos*, principalmente la que lo es por causa de algun fin particular: porque la que es imperfecta por defecto del acto principal, tampoco reside sino en los malos.

Al argumento 1.^o dirémos, que aquellas palabras del Señor se entienden sobre la primera prudencia; por lo cual no se dice en absoluto que son prudentes, sino *en su generacion*.

Al 2.^o que la fe no importa en su razon conformidad alguna con el apetito de las rectas obras, sino que la razon de la fe consiste en solo el conocimiento; mientras que la prudencia implica el orden al recto apetito, ya porque los principios de la prudencia son los fines de las operaciones, de las que alguno tiene recto criterio por el hábito de las virtudes morales, que hacen recto el apetito, por lo que la prudencia no puede existir sin las virtudes morales, como se ha demostrado (1.^a-2.^a, C. 58, a. 5); ya tambien porque la prudencia es preceptiva de las obras buenas, lo que no tiene lugar sino existiendo el apetito recto. Por consiguiente, aunque la fe sea más noble que la prudencia por causa de su objeto (2); sin embargo la prudencia segun su razon repugna más al pecado, que procede de la perversidad del apetito.

Al 3.^o que los pecadores pueden ser buenos consejeros para algun fin malo ó para algun bien particular; mas para el fin bueno de la vida entera no son buenos ni perfectos consejeros, porque no llevan

á efecto el consejo. Luego no hay en ellos la prudencia, que se refiere solamente al bien; sino que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 12), hay en los tales la direccion (*dinotica*), esto es, una natural habilidad, que se refiere á lo bueno y á lo malo; ó astucia, que se refiere solo á lo malo, y que hemos llamado ántes «falsa prudencia, ó prudencia de la carne».

ARTÍCULO XIV. — La prudencia existe en todos los que tienen la gracia?

1.^o Parece que la prudencia no reside en todos los que tienen la gracia: porque para la prudencia se requiere cierta habilidad, por medio de la que sepan proveer bien las cosas que deben hacerse; y muchos, que tienen la gracia, carecen de tal industria. Luego no todos los que poseén la gracia tienen la prudencia.

2.^o Llámase prudente el que es buen consejero, segun lo dicho (a. 13, 3.^o, y a. 8, 2.^o). Pero muchos tienen la gracia y no son buenos consejeros, sino que han menester regirse por el consejo ajeno. Luego no todos los que poseén la gracia tienen la prudencia.

3.^o Dícese (Topic. l. 3, c. 2, loc. 24) que «es notorio que los jóvenes no son prudentes»; y sin embargo muchos jóvenes tienen la gracia. Luego la prudencia no se halla en todos los que tienen la gracia.

Por el contrario: ninguno tiene la gracia, si no es virtuoso; y nadie puede ser virtuoso, si no tiene prudencia, pues dice San Gregorio (Moral, l. 2, c. 24) que «las demas virtudes, á no ser que ejecuten prudentemente las cosas que apegan, no pueden ser virtudes de ningun modo». Luego todos los que poseén la gracia tienen prudencia.

Conclusion. *La prudencia se halla en todos los que tienen la gracia.*

Responderémos, que es necesario que las virtudes sean conexas, de modo que el que tiene una las tenga todas, segun

(1) Acerca de la prudencia imperfecta por defecto de precepto es de advertir que de dos modos puede ocurrir faltar en el precepto: 1.^o faltando en aquellas cosas, que de tal modo son necesarias para el fin de toda la vida, que sin ellas no se salva la intencion verdadera del fin; 2.^o faltando en las que son en verdad convenientes al fin, pero sin ellas, aunque se sabe la intencion de este, se entorpece el camino de ella por la privacion de estas cosas. Del primer modo faltaria

la prudencia en el precepto *simpliciter*, y del segundo *secundum quid*: porque allí habria separacion del fin y por consiguiente pecado mortal; mas aquí la habria independientemente del fin, y seria venial. Y, como el Autor habla del defecto *simpliciter*, por eso decimos que la prudencia imperfecta por defecto del precepto no se halla sino en los malos.

(2) Que es Dios mismo, como de todas las tres virtudes teologales.

se ha demostrado (1.^a-2.^a, C. 65, a. 1). Pero *cualquiera que tiene la gracia tiene la caridad*, por lo cual es necesario que tenga todas las otras virtudes; y así, siendo *la prudencia virtud*, como se ha demostrado (a. 4), *necesariamente tiene prudencia* (1).

Al argumento 1.^o dirémos, que la industria es de dos maneras: una, que es suficiente para las cosas, que son de necesidad á la salvacion, y tal industria es concedida á todos los poseedores de la gracia, á quienes *la unción* (2) *instruye de todas*, segun se dice (1 Joan. 2); y otra más plena, por la que alguno puede proveer á sí y á otros, no solo de las cosas necesarias á la salvacion, sino tambien de cualesquiera otras pertenecientes á la vida humana; y tal habilidad no existe en todos los que poseén la gracia.

Al 2.^o que los que necesitan ser regidos por consejo ajeno, saben al ménos mirar por sí mismos, si tienen la gracia, pidiendo consejos á otros y discerniendo los buenos de los malos.

Al 3.^o que la prudencia adquirida es causada por el ejercicio de los actos; por lo cual necesita, para ser formada, de la esperiencia y del tiempo, como se dice (Ethic. l. 2, y l. 6, c. 8): luego no puede existir en los jóvenes, ni segun el hábito ni segun el acto (3). Pero la prudencia gratuita es producida por infusion divina; por lo cual en los niños bautizados, que aún no tienen uso de la razon, la prudencia existe segun el hábito, mas no segun el acto, como tambien en los dementes; pero en los que ya tienen uso de razon existe tambien segun el acto, en cuanto á las cosas necesarias para la salvacion; y por el ejercicio merece aumento, hasta que se perfeccione como las demas virtudes. Por lo cual dice el Apóstol (Hebr. 5, 14) que *el manjar sólido es de los perfectos; de aquellos que por la costumbre tienen los sentidos ejercitados, para discernir el bien y el mal*.

(1) Hay pues en los justos una prudencia infusa, aneja é inseparablemente unida á la gracia ó á la caridad.

(2) Uncion aqui designa al Espiritu-Santo, como es obvio y advierte el P. Nicolai apoyado en la interpretacion de San Agustin (Tract. 3.).

(3) Esto ha de entenderse, no del acto de la prudencia segun su sustancia, sino del acto formal de la prudencia, esto es, que el joven no tiene el acto de la prudencia de aquel modo, con que lo tiene el prudente, que obra por acto de pru-

ARTÍCULO XV. — *La prudencia se halla en nosotros por naturaleza?*

1.^o Parece que la prudencia nos es inherente por naturaleza: porque dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 11) que « las cosas que pertenecen á la prudencia parecen ser naturales, como la *sinesis*, *gnómes* (4) y semejantes; mas no las que pertenecen á la sabiduría especulativa. Pero las cosas, que son de un solo género, tienen una misma razon de origen. Luego tambien la prudencia se halla en nosotros por naturaleza.

2.^o La variacion de las edades tiene lugar segun la naturaleza; y la prudencia es consecuencia de las edades, segun aquello (Job, 12, 12): *en los ancianos está la sabiduria, y en la larga edad la prudencia*. Luego la prudencia es natural.

3.^o La prudencia conviene más á la naturaleza humana que á la de los animales brutos. Es así que estos tienen ciertas prudencias naturales, como se dice (De hist. animal, l. 8, c. 1; y l. 9, c. 5 y 6). Luego la prudencia es natural.

Por el contrario, dice Aristóteles (Ethic. l. 2, c. 1) que « la virtud intelectual recibe ordinariamente de la enseñanza su formacion y aumento; y por tanto necesita de la esperiencia y del tiempo ». Es así que la prudencia es virtud intelectual segun lo espuesto (a. 4). Luego la prudencia no se halla en nosotros por naturaleza, sino que proviene de la enseñanza y de la esperiencia.

Conclusion. *La prudencia, cuando no versa acerca de los fines sino acerca de los medios á él conducentes, no nos es connatural.*

Responderémos que, segun se infiere de lo espuesto (a. 2 y 3), la prudencia incluye el conocimiento de las otras operaciones universales y singulares, á las que el prudente aplica los principios universales. Relativamente al conocimiento universal hay pues la misma razon acerca

dencia; aunque lo tenga á veces de aquel modo, con que uno tiene el acto ántes del hábito: como muchos obran tambien cosas justas, pero no como justos. Por esto se ve la diferencia entre la prudencia infusa y la adquirida; pues aquella puede estar segun el hábito en el joven y tambien segun el acto formado por hábito infuso, pero esta de ninguno de estos modos.

(4) Véanse las notas de la página 303 en el tomo 2.^o

de la prudencia que acerca de la ciencia especulativa; puesto que los primeros principios universales de una y otra son naturalmente conocidos, segun resulta de lo dicho (a. 6), si bien los principios comunes de la prudencia son más connaturales al hombre: pues, como dice Aristóteles (Ethic. l. 10, c. 7 y 8), «la vida» especulativa es mejor que la vida puramente humana»; pero los otros principios universales posteriores, ya sean de la razon especulativa ya de la práctica, no se poseen por naturaleza sino por la invencion segun el medio experimental ó por la enseñanza. Mas en cuanto al conocimiento particular de las cosas, en que consiste la operacion, debe hacerse además una distincion: porque la operacion consiste ó en algo concerniente al fin ó á los medios á él conducentes; pero los fines rectos de la vida humana son determinados, y por tanto puede existir una inclinacion natural respecto de estos fines, como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 63, a. 1 y 2): porque algunos tienen por disposicion natural ciertas virtudes, por las que se inclinan á rectos fines; y por consiguiente tambien tienen naturalmente un recto juicio de semejantes fines. Mas las cosas, que se refieren al fin en los asuntos humanos, no son determinadas; sino que se diversifican de muchas maneras segun la diversidad de las personas y negocios. De consiguiente, puesto que la inclinacion de la naturaleza se refiere siempre á algo determinado, tal conocimiento no puede hallarse naturalmente en el hombre; aunque por la disposicion natural uno sea más apto que otro para discernirlas, como sucede tambien respecto de las conclusiones de las ciencias especulativas. Luego, puesto que la prudencia no se refiere á los fines, sino á los medios conducentes al fin, segun se ha dicho (a. 6); síguese que *la prudencia no es natural* (1).

Al argumento 1.^o dirémos, que el Filósofo habla allí de las cosas pertenecen á la prudencia, segun que se ordena á los fines; por lo cual había dicho ántes (ibid.) que «los principios pertenecen á aquello, por lo que se obra», esto es, al fin; y por esta causa no hace mencion en-

tre ellas del buen consejo (*eubulia*), que tiene por objeto los medios conducentes al fin.

Al 2.^o que la prudencia está más en los ancianos, no solo por la disposicion natural, que calma el movimiento de las pasiones sensibles, sino tambien por la esperiencia de largo tiempo.

Al 3.^o que tambien en los animales brutos existen determinados caminos para llegar al fin; por lo cual vemos que todos los animales de la misma especie obran igualmente. Pero esto no puede tener lugar en el hombre á causa de su razon, la que siendo cognoscitiva de los universales se estiende á infinitos singulares.

ARTÍCULO XVI.—Puede perderse la prudencia por el olvido?

1.^o Parece que la prudencia puede perderse por el olvido; porque, versando la ciencia sobre las cosas necesarias, es más cierta que la prudencia, que se refiere á las contingentes operables. Es así que la ciencia se pierde por el olvido. Luego mucho más la prudencia.

2.^o Segun dice el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 1 y 2), «la virtud se produce y se corrompe por las mismas cosas hechas de un modo contrario». Pero para la generacion de la prudencia es necesaria la esperiencia, que resulta de muchos recuerdos, como se dice (in princ. Met.). Luego, oponiéndose el olvido á la memoria, parece que la prudencia puede perderse por el olvido.

3.^o La prudencia no existe sin el conocimiento de los universales, y este conocimiento puede perderse por el olvido. Luego tambien la prudencia.

Por el contrario. Dice Aristóteles (Ethic l. 6, c. 5) que «el olvido es del arte, y no de la prudencia.»

Conclusion. *La prudencia [1] no se pierde directamente por el olvido; pero [2] se desvirtúa sobre todo por las pasiones.*

Responderémos, que el olvido atañe solamente al conocimiento; y así puede alguno por olvido perder totalmente el arte, así como la ciencia, que consisten en la razon. Pero la prudencia no consiste en solo el conocimiento, sino tam-

(1) Será útil consultar en la 1.^a-2.^a, ó sea, en nuestro tomo 2.^o la C. 51, a. 1; y C. 63, a. 1.

bien en el apetito; porque, como se ha dicho (a. 8), su acto principal es mandar, que es aplicar el conocimiento habido á apetecer y obrar: y por esto la prudencia *no se pierde directamente por el olvido, sino que más bien se desvanece por las pasiones*, pues se dice (Ethic. l. 6, c. 5) que «lo deleitable y triste pervierte el »concepto de la prudencia»; por lo cual se dice (Dan. 13, 56), *la hermosura te engañó, y la concupiscencia trastornó tu corazón*; y (Exod. 23, 8), *ni recibirás presentes, que ciegan áun á los avisados*. El olvido no obstante puede ser un obstáculo á la prudencia, en cuanto procede á mandar por algun conocimiento, que puede ser destruido por el olvido.

Al argumento 1.º dirémos, que la ciencia existe en sola la razon; por lo cual no puede razonarse de ella como de la prudencia, segun lo dicho (aquí y 1.ª-2.ª, c. 63, a. 1).

Al 2.º que no se adquiere la esperiencia de la prudencia por sola la memoria, sino por el ejercicio de mandar rectamente.

Al 3.º que la prudencia consiste principalmente, no en el conocimiento de los universales, sino en la aplicacion á las obras, segun lo dicho (aquí y a. 3): y por tanto el olvido del conocimiento universal no corrompe lo que es lo principal en la prudencia; sino que la pone algun obstáculo, como queda dicho.

CUESTION XLVIII.

Partes de la Prudencia.

Resolverémos sobre esto cuatro puntos: 1.º Cuáles son las partes de la prudencia?—2.º Partes como integrales de ella.—3.º Partes subjetivas.—4.º Partes potenciales.

ARTÍCULO ÚNICO.—Se asignan convenientemente tres partes de la prudencia?

1.º Parece que inconvenientemente se asignan á la prudencia tres partes: porque Tulio (Reth. l. 2, esto es, De invent.) establece tres partes de la prudencia, que son memoria, inteligencia y prevision (*providentiam*); y Macrobio (lib. 1 in somn. Scip. c. 8) segun la opinion de Plotino atribuye seis á la prudencia, á saber: razon, entendimiento, circunspeccion, prevision, docilidad y precaucion; y Aristóteles dice que pertenecen á la prudencia (Ethic. l. 6, c. 10 y 11) el buen consejo (*eubulia*), el discernimiento (*synesis*) y el recto juicio (*gnómes*): menciona tambien acerca de la prudencia la vivacidad de ingenio (*eustochia*) y (*so-*

lertia) habilidad, en el sentido y en el entendimiento. Cierta filósofo griego (1) dice que á la prudencia pertenecen diez cosas: eubulia, solercia, providencia, regnativa, militar, política, económica, dialéctica, retórica y física. Luego parece que ó una de estas enumeraciones es superflua ó la otra incompleta.

2.º La prudencia se contrapone á la ciencia. Es así que la política, la económica, la dialéctica, retórica y física son ciertas ciencias. Luego no son partes de la prudencia.

3.º Las partes no esceden al todo. Pero la memoria intelectiva ó inteligencia, la razon, el sentido y la docilidad no solo pertenecen á la prudencia sino tam-

(1) Andrónico, á quien designa más adelante (C. 128) por su propio nombre.

bien á todos los hábitos cognoscitivos. Luego no deben ponerse como partes de la prudencia.

4.º Así como el aconsejar, juzgar y preceptuar son actos de la razón práctica; así también el usar, según lo espuesto (1.º-2.º, C. 16, a. 1). Luego, así como se asocia la ebulia á la prudencia, que pertenece al consejo, y la sínesis y gnómes que pertenecen al juicio; de igual modo debió ponerse algo perteneciente al uso.

5.º La solicitud pertenece á la prudencia, como se ha dicho (C. 47, a. 9). Luego también entre las partes de la prudencia debió ponerse la solicitud (1).

Conclusion. *Las partes integrales de la prudencia son la razón, la inteligencia, la circunspección, providencia, docilidad, precaución, memoria, viveza de ingenio; las subjetivas son la prudencia por la que uno se rige á sí mismo, y la prudencia por la que se rige á la multitud; mas sus partes potenciales son la ebulia, sínesis y gnómes.*

Responderémos, que hay tres clases de partes, á saber: integral (2), como el muro, el techo y el cimientó son partes de la casa; subjetiva, como el buey y el león son partes del (*género*) animal; y potencial, como lo nutritivo y lo sensitivo son partes del alma. Luego de tres modos pueden asignarse partes á alguna virtud: 1.º á semejanza de las *partes integrales*, esto es, que se digan ser partes de alguna virtud las que es necesario que concurren al acto perfecto de ella; y así de todas las enumeradas pueden considerarse ocho partes de la prudencia, á saber: seis, que enumera Macrobio, á las que debe unirse la sétima, esto es, la *memoria*, que establece Tulio, y la *eustoquia* ó *solería* (*viveza de ingenio*) (3), que pone Aristóteles (argumento 1.º); pues el sentido de la prudencia también se denomina *entendimiento*, por lo cual dice Aristóteles (Ethic. l. 6,

c. 11): «es preciso tener el sentido de estas cosas, y este es el entendimiento». De estas ocho partes, cinco pertenecen á la prudencia, en cuanto es cognoscitiva, y son la *memoria*, la *razón*, el *entendimiento*, la *docilidad* y la *solería*; las otras tres pertenecen á ella, según que es preceptiva, aplicando el conocimiento á la obra, y son, la *providencia*, *circunspección* y *precaución*; de cuya diversidad la razón se evidencia porque acerca del conocimiento deben ser consideradas tres cosas: 1.ª el mismo conocimiento, que, si es de los pasados, es *memoria*; si de los presentes, ya contingentes ya necesarios, *entendimiento* ó *inteligencia*; 2.ª la adquisición misma del conocimiento, que tiene lugar, ya por la enseñanza, y á esto pertenece la *docilidad*; ó por la invención, y á esto pertenece la *eustochia*, que es buena conjetura; y parte de esta, como se dice (Ethic. l. 6, c. 9), es la *solería*, que es la rápida conjeturación del medio, como se dice (Poster. l. 1, t. ult.); 3.ª el uso del conocimiento, esto es, según que alguno procede de este para conocer ó juzgar otras cosas, y esto pertenece á la *razón*: mas, para que esta preceptúe rectamente, debe tener tres cosas: 1.ª que ordene algo acomodado al fin, y esto pertenece á la *providencia*; 2.ª que atienda á las circunstancias del negocio, lo cual corresponde á la *circunspección*; y 3.ª que evite los obstáculos, y esto pertenece á la *precaución*.—Pero las partes subjetivas de la virtud se dicen sus especies diversas, y en este sentido las partes de la prudencia propiamente dicha son la *prudencia* por la que alguno se rige á sí mismo, y la *prudencia* por la que gobierna á la multitud, las cuales difieren en especie, según lo dicho (c. 47, a. 11). Además la *prudencia directiva de la multitud* se divide en diversas especies según las diversas especies de la multitud: porque hay cierta multitud reunida para algún negocio especial (4), como el ejército

(1) En lugar del arg. *Por el contrario*, que aquí se cita de ménos, puede entenderse aducido el de Aristóteles inserto en el 1.º y que asigna á la prudencia las tres partes ya repetidas, ebulia, sínesis y gnómes, cuya interpretación queda consignada (T. 2.º, página 363) y citada poco ha en la nota 4 de la página 310.

(2) Por partes integrales de la prudencia entiende el Santo Doctor aquellas funciones intelectuales del alma, sin cuya concurrencia ó cooperación no es perfecto el acto ó uso de la

prudencia; subjetivas son las que constituyen la prudencia, que ha llamado monástica (solitaria ó personal); y potenciales las tres citadas por Aristóteles y que adopta como propias.

(3) Buena ó rápida conjetura, efectuada en un instante imperceptible.

(4) Por determinado tiempo, y no durante la vida toda; si bien accidentalmente puede prolongarse en toda ella, cual sucede á los que se dedican por profesión al arte ó carrera militar.

para la guerra, de la cual es directiva la *prudencia militar*; hay otra para la vida entera, como la multitud de una sola casa ó familia, y esta debe ser regida por la *prudencia económica*; y tambien la multitud de una sola ciudad ó reino, cuya regla directiva es la *prudencia real* en el príncipe y *política* propiamente dicha en los súbditos. Si la prudencia se toma en sentido lato, segun que incluye tambien la ciencia especulativa conforme á lo dicho (C. 47, a. 2, al 2.º); entónces tambien se cuentan como partes suyas la *dialéctica*, *retórica* y *física*, segun los tres modos de proceder en las ciencias: en los cuales uno es por medio de la demostracion, para producir la ciencia, y corresponde á la *física*, de modo que bajo ella se comprendan todas las ciencias demostrativas; otro proviene de los principios probables, para formar la opinion, y pertenece á la *dialéctica* (1); y el tercer modo se apoya en ciertas conjeturas, para deducir alguna suposicion, ó para persuadir de algun modo, lo cual pertenece á la *retórica*. Puede sin embargo decirse que estos tres modos pertenecen tambien á la prudencia propiamente dicha, que en sus razonamientos se apoya unas veces sobre cosas necesarias, otras sobre probabilidades y otras sobre ciertas conjeturas.— Mas *partes potenciales* de alguna virtud se dicen las virtudes adjuntas (2), que se ordenan á algunos actos secundarios ó materias, como no teniendo toda la potencia de la virtud principal; y

(1) Es decir, su carácter es dialéctico, por cuanto se limita á procurar simplemente la probabilidad; al modo que se dice problema dialéctico ó proposicion dialéctica en el concepto de discutible, ó por uno y otro extremo probable ó demostrable.

segun esto se consideran como *partes de la prudencia la eubulia*, que se refiere al consejo; la *sinesis*, que atañe al juicio de las cosas, que se hacen segun las reglas comunes; y la *gnómes*, que se refiere á las cosas, en que conviene separarse algunas veces de la ley comun: pero la prudencia tiene por objeto el acto principal, que es preceptuar.

Al argumento 1.º dirémos, que las diversas enumeraciones difieren segun los diversos géneros de las partes á que se refieren, ó porque bajo una parte sola de la enumeracion se incluyen muchas partes de otra, como Tulio incluye en la providencia la precaucion y la circunspeccion, y bajo la inteligencia la razon, docilidad y solercia.

Al 2.º que la económica y la política no se toman aquí como ciencias, sino segun que son ciertas prudencias. Respecto de las otras tres es notoria la respuesta segun lo dicho.

Al 3.º que todas aquellas se ponen como partes de la prudencia, no segun lo que tienen de comun, sino en cuanto se refieren á las que pertenecen á la prudencia.

Al 4.º que el mandar rectamente y hacer uso de la razon son siempre cosas concomitantes; porque la obediencia de las potencias inferiores, que pertenece al uso, es una consecuencia del mandato de la razon.

Al 5.º que la solicitud se incluye en la razon de la providencia.

(2) En el sentido mismo, en que el entendimiento y la voluntad se dicen potencias ó facultades del alma, que es en realidad la gran potencia principal.

CUESTION XLIX.

De cada una de las partes como integrales de la prudencia.

Consideraremos ahora cada una de las partes como integrales de la prudencia, en ocho artículos: 1.º De la memoria. — 2.º Del entendimiento ó la inteligencia. — 3.º De la docilidad. — 4.º De la viveza de ingenio (*solertia*). — 5.º De la razon. — 6.º De la providencia. — 7.º De la circunspeccion. — 8.º De la precaucion.

ARTÍCULO I.— La memoria es parte de la prudencia? (1)

1.º Parece que la memoria no es parte de la prudencia: porque la memoria, como dice el Filósofo (lib. De mem. et reminisc. c. 1), está en la parte sensitiva del alma; y la prudencia en la racionativa, como se ve (Ethic. l. 6, c. 5). Luego la memoria no es parte de la prudencia.

2.º La prudencia se adquiere y perfecciona por el ejercicio. Pero la memoria nos es connatural. Luego no es parte de la prudencia.

3.º La memoria tiene por objeto lo pasado, y la prudencia lo futuro operable, sobre lo que tiene lugar el consejo, como se dice (Ethic. l. 6, c. 2). Luego la memoria no es parte de la prudencia.

Por el contrario, Tulio (Rhet. l. 2) coloca la memoria entre las partes de la prudencia.

Conclusion. *La memoria se pone convenientemente como parte de la prudencia.*

Responderemos, que la prudencia se refiere á las cosas contingentes operables, como se ha dicho (C. 47, a. 3); y en estas no puede ser dirigido el hombre por aquellas cosas, que son en absoluto y necesariamente verdaderas, sino por las que suceden ordinariamente: porque es preciso que los principios sean proporcionados á las conclusiones, y que de «tales se deduzcan tales (*conclusiones*)», como se

(1) La memoria no se toma aquí por la potencia memorativa, sino por la recordacion de las cosas pasadas.

dice (Ethic. l. 6, c. 1 y 3). Pero es preciso considerar por la esperiencia, qué es verdadero ordinariamente: por lo cual se dice (Ethic. l. 2) que «la virtud intelectual nace y se desarrolla por la esperiencia y el tiempo»; y, como la esperiencia resulta de muchas memorias, segun se ve (Met. l. 1, c. 1), síguese que para la prudencia se requiere tener memoria de muchas cosas. Luego *la memoria se considera convenientemente como parte de la prudencia.*

Al argumento 1.º contestaremos, que segun lo dicho (C. 47, á 3) la prudencia aplica el conocimiento universal á las cosas particulares, que percibe el sentido: por consiguiente muchas cosas, que pertenecen á la parte sensitiva, se requieren para la prudencia, entre las que se cuenta la memoria.

Al 2.º que, así como la prudencia tiene por naturaleza la aptitud, pero su complemento proviene del ejercicio ó de la gracia; así tambien, como dice Tulio en su Retórica (L. 3 ad Herenn.), la memoria no solo se perfecciona por la naturaleza, sino que tambien tiene mucho de arte y de industria. Cuatro son los medios, que el hombre puede utilizar, para recordar bien: 1.º que se forme ciertas imágenes convenientes, sin ser enteramente familiares, de las cosas que quiere recordar; porque las extraordinarias nos causan mayor admiracion, y el ánimo se fija en ellas con más intensidad, resultando de aquí que nos acordamos más de las que vimos en la edad pueril: y es necesaria la

invencion de estas semejanzas ó imágenes, porque las intenciones simples y espirituales más fácilmente se borran del ánimo, á no ser que se hallen como encadenadas (por decirlo así) á ciertas semejanzas corporales, puesto que el conocimiento humano es más poderoso respecto de las cosas sensibles; por lo cual la facultad recordativa (1) se coloca en la parte sensitiva. 2.º Es preciso que el hombre disponga ordenadamente (2) y con reflexion las cosas, que quiere que su memoria retenga, de modo que por un recuerdo proceda fácilmente á otro; por lo cual dice el Filósofo (De mem. 2), «por los lugares» parece que recordamos alguna vez, y la causa de esto es que el espíritu pasa rápidamente de uno á otro». 3.º Es necesario que el hombre emplee solicitud y agregue el afecto á las cosas, que quiere recordar; porque, cuanto más se imprime algo en el ánimo, tanto ménos se escapa de él. Por esto dice Tulio (Reth. l. ad Herenn.) que «la solicitud conserva» íntegras las figuras de los simulacros». 4.º Es conveniente que meditemos frecuentemente las cosas, que queremos recordar: por lo cual dice el Filósofo (De mem. ibid.) que «las meditaciones con»servan la memoria»; porque, como se indica también (ibid.), «la costumbre es» como naturaleza». Por consiguiente recordamos inmediatamente las cosas, que entendemos de muchas maneras, como procediendo por cierto orden natural de una á otra.

Al 3.º que de las cosas pasadas es menester saquemos como argumentos de las futuras; y por tanto la memoria de las cosas pasadas es necesaria, para aconsejar bien sobre las futuras.

ARTÍCULO II. — El entendimiento es parte de la prudencia? (3)

1.º Parece que el entendimiento no es parte de la prudencia: porque de las cosas, que se dividen por oposicion, la una no es parte de la otra. Pero el entendimiento se pone como virtud intelectual, condivisa con la prudencia, como se ve

(1) Véase la C. 78, a. 4, del tomo 1.º

(2) Lo que comunmente llamamos hoy *asociacion de ideas*.

(3) Tómase aquí el entendimiento, no por la potencia intelectual ni por la virtud intelectual, sino ya por el conocimiento de las cosas presentes y por lo tanto singulares, ora contin-

(Ethic. l. 6, c. 3). Luego el entendimiento no debe considerarse como parte de la prudencia.

2.º El entendimiento se coloca entre los dones del Espíritu Santo, y corresponde á la fe, como consta (C. 8, a. 2 y 8). Es así que la prudencia es virtud distinta de la fe, segun resulta de lo dicho (C. 4, a. 5; y 1.ª-2.ª, C. 62, a. 2). Luego el entendimiento no pertenece á la prudencia.

3.º La prudencia tiene por objeto las operaciones singulares, como se dice (Ethic. l. 6, c. 7 y 8); y el entendimiento es cognoscitivo de los universales é inateriales, como consta (De an. l. 3, t. 38 y 39). Luego el entendimiento no es parte de la prudencia.

Por el contrario: Tulio (De invent. l. 2) considera la inteligencia como parte de la prudencia; y Macrobio (lib. 1, in somn. Scip. c. 8) el «entendimiento», que viene á ser lo mismo.

Conclusion. *El entendimiento es necesariamente parte de la prudencia.*

Responderémos, que el entendimiento no se toma aquí por la potencia intelectual; sino en cuanto importa cierta recta estimacion de algun principio estremo, que se admite como evidente por sí mismo; al modo que se dice también que entendemos los primeros principios de las demostraciones. Mas toda deduccion de la razon procede de algunos principios, que son aceptados como primeros; por lo cual es necesario que todo procedimiento de la razon provenga de algun conocimiento. Luego, puesto que la prudencia es la recta razon de las cosas operables, síguese necesariamente que todo progreso de esta virtud dimane del entendimiento; y por tal causa *el entendimiento se considera como parte de la prudencia.*

Al argumento 1.º dirémos, que la razon de la prudencia tiene por término como por cierta conclusion la accion particular, á la que aplica el conocimiento universal, como se infiere de lo dicho (C. 47, a. 3 y 6); mas la conclusion singular se deduce (4) de una proposicion universal y (otra) singular. Por lo tanto

gentes, ora necesarias, como dijo el Santo Doctor en la cuestion anterior, ya por la recta apreciacion acerca de algun fin particular, como aquí se habla, en la respuesta al 1.º

(4) A manera de silogismo (*sylogizatur*), cuya primera premisa es universal y la segunda particular.

es menester que la razon de la prudencia proceda de dos clases de entendimiento: uno el que es cognoscitivo de los universales, lo cual pertenece al entendimiento, que se considera como virtud intelectual, por la que nos son conocidos naturalmente, no solo los principios universales especulativos, sino tambien los prácticos, como «á nadie debe hacerse mal», segun lo dicho (C. 47, a. 2 y 3); y el otro entendimiento es el que, como se dice (Ethic. l. 6, c. 9 ó 12), es cognoscitivo del extremo, esto es, de algun primer singular ó principio contingente de una proposicion práctica, que es la menor, que debe ser singular en el silogismo de la prudencia, segun lo dicho (C. 47, a. 3 y 6). Este principio singular empero es algun fin singular, como se dice (ibid.). Luego el entendimiento, que se pone como parte de la prudencia, es cierta recta apreciacion sobre algun fin particular.

Al 2.º que el entendimiento, que se considera como un don del Espiritu Santo, es cierta sutil penetracion de las cosas divinas, como se infiere de lo espuesto (C. 8, a. 1 y 2) (1). Mas en otro sentido se considera el entendimiento como parte de la prudencia, segun lo dicho.

Al 3.º que la misma recta apreciacion del fin particular dicese tambien entendimiento, en cuanto tiene por objeto algun principio; y sentido, en cuanto es particular. Esto es lo que dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 9 ó 12): «de estos, es decir, de los singulares, es preciso tener sentido»; y este es el entendimiento. Pero no debe entenderse esto del sentido particular, por el que conocemos los propios sensibles; sino del sentido interior, por el que juzgamos de lo particular.

ARTÍCULO III. — La docilidad (2) debe considerarse como parte de la prudencia?

1.º Parece que la docilidad no debe tenerse por parte de la prudencia; porque lo que se requiere para toda virtud intelectual, no debe ser apropiado á al-

guna de ellas. Es así que la docilidad es necesaria para toda virtud intelectual. Luego no debe mirarse como parte de la prudencia.

2.º Las cosas, que pertenecen á las virtudes humanas, están en nosotros (3); puesto que segun lo que hay en nosotros somos alabados ó vituperados: mas no está en nuestro poder ser dóciles, sino que esto conviene á algunos por natural disposicion. Luego la docilidad es parte de la prudencia.

3.º La docilidad pertenece al discípulo. Pero, siendo preceptiva la prudencia, parece más bien pertenecer á los maestros, que tambien se llaman preceptores. Luego la docilidad no es parte de la prudencia.

Por el contrario: Macrobio (lib. 1, in somn. Scip. c. 8) segun el parecer de Plotino coloca la *docilidad* entre las partes de la prudencia.

Conclusion. *La docilidad es una parte de la prudencia.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2, al 1.º; y C. 47, a. 3) la prudencia tiene por objeto las acciones particulares; en las que habiendo diversidades casi infinitas, no pueden ser consideradas todas suficientemente por un solo hombre ni por un corto tiempo, sino durante largo tiempo. Luego en las cosas, que pertenecen á la prudencia, necesita el hombre sobre todo ser instruido por otro y principalmente por los ancianos, que han adquirido un sano entendimiento acerca de los fines de las operaciones; por lo cual dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 9 ó 12): «es preciso escuchar con atencion las aserciones y opiniones indemostrables de los espertos, ancianos y prudentes, como si fueran demostraciones; puesto que por la esperiencia ven los principios». Y tambien se dice (Prov. 3, 5), *no te apoyes en tu prudencia*; y (Eccli. 6, 35), *en la multitud de presbíteros* (esto es, de los ancianos) (4) *prudentes apóyate, y únete de corazon á su sabiduría*. Mas pertenece á la docilidad el que alguno reciba bien la enseñaanza, y por

(1) Y no ménos esplicitamente de su a. 4, como puede verse.

(2) Por la que uno se halla pronto á recibir sin dificultad ni demora las instrucciones conducentes al conocimiento de lo necesario y conveniente, para conducirse bien en sus operaciones.

(3) En nuestro arbitrio ó potestad, no precisamente como en su sujeto.

(4) Ó de las personas investidas de autoridad ó dignidad, aun cuando por su edad no puedan decirse propiamente ancianos, pero sí mayores ó más respetables y dignos de deferencia á sus enseñaanzas ó insinuaciones.

tanto *convenientemente se dice que la docilidad es parte de la prudencia.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la docilidad sea útil para cualquier virtud intelectual, pertenece no obstante principalmente á la prudencia por la razon ya dicha.

Al 2.º que la docilidad, así como tambien las demas, que pertenecen á la prudencia, segun la aptitud proviene de la naturaleza; pero para su consumacion vale muchísimo el estudio humano, es decir, cuando el hombre se aplica con cuidado, asiduidad y respeto á recoger las enseñanzas de los ancianos, sin descuidarlas por desidia ni despreciarlas por soberbia.

Al 3.º que por la prudencia alguno manda no solamente á otros, sino tambien á sí mismo, como se ha dicho (C. 47, a. 12, al 3.º). Por lo tanto tambien tiene lugar en los súbditos, segun lo dicho anteriormente (ibid.), á cuya prudencia pertenece la docilidad; aunque tambien convenga á los mismos ancianos ser dóciles en cuanto á algunas cosas, porque nadie en las que están bajo la prudencia se basta á sí mismo para todas, segun lo dicho.

ARTÍCULO IV. — La solercia (1) es parte de la prudencia?

1.º Parece que la solercia no es parte de la prudencia: porque la solercia se aplica á hallar fácilmente el término medio en las demostraciones, como se ve (Post. I. 1, t. últ.); y la razon de la prudencia no es demostrativa, puesto que es de las cosas contingentes. Luego á la prudencia no pertenece la solercia.

2.º A la prudencia pertenece dar buenos consejos, como se dice (Ethic. I. 6, c. 5) (2); y en aconsejar bien no tiene lugar la solercia, que es (ευστοχία) cierta buena opinion, esto es, buena conjetura, que se forma sin discurso y rápidamente. Pero es preciso aconsejarse con calma, como dice Aristóteles (Ethic. I. 6, c. 9). Luego no debe considerarse la solercia como parte de la prudencia.

3.º La solercia segun lo dicho (a. 3) es cierta buena conjetura; y el valerse

de las conjeturas es propio de los retóricos. Luego la solercia más pertenece á la retórica que á la prudencia.

Por el contrario, dice San Isidoro (lib. 10, Etym. letra S): «solicito (*solicitus*) equivale á (*solers*) ingenioso y (*citus*) rápido». Pero la solercia pertenece á la prudencia, como se ha dicho (C. 47, a. 9). Luego tambien la solercia.

Conclusion. *La solercia, por la que el hombre forma recto y pronto juicio acerca de lo que se ha de hacer, es parte de la prudencia.*

Responderémos, que es propio del prudente tener una recta apreciacion de lo que debe hacer; mas la recta apreciacion ú opinion se adquiere en las cosas prácticas, como en las especulativas, de dos modos: 1.º descubriendo por sí mismo, y 2.º aprendiendo de otro. Pero, así como la docilidad tiene por efecto disponer al hombre á recibir de otro la recta opinion, así la solercia le hace apto para adquirirla por sí mismo: de tal modo sin embargo que se la considere en vez de la *eustochia*, de que es parte; porque esta conjetura bien sobre cualesquiera cosas, miétras que la solercia es «la fácil y pronta conjetura acerca de la invencion del medio», como se dice (Poster. I. 1). Sin embargo aquel filósofo, que considera la solercia como parte de la prudencia, la toma en general por toda *eustochia*; por lo cual dice: «la solercia es el hábito, que proviene de pronto, hallando lo que conviene».

Al argumento 1.º dirémos, que la solercia no solo descubre el medio en las demostraciones, sino tambien en las operaciones; como cuando alguno, viendo á otros hechos amigos de alguien, cree por conjetura que estos fueron enemigos del mismo, segun dice el Filósofo (ibid.): y de este modo la solercia pertenece á la prudencia.

Al 2.º que el Filósofo da una razon (Ethic. I. 6, c. 8), para manifestar que la eubulia, que es buena consejera, no es la *eustochia*, cuyo mérito consiste en ver inmediatamente lo que es conveniente. Puede no obstante ser alguno buen consejero, aun cuando aconseje más lenta ó tardamente; pero por esto no se excluye el que sea útil una buena conjetura para aconsejar bien, y algunas veces necesari-

(1) Véase la nota 3, página 313.

(2) Véanse los artículos 1 y 9 de la C. 47.

ria, cuando de improviso ocurre tener que ejecutar algo. Por cuya razon tambien la solercia se considera de un modo conveniente como parte de la prudencia.

Al 3.º que la retórica razona tambien acerca de lo operable; por cuya razon nada impide que una misma cosa pertenezca á la retórica y á la prudencia: y sin embargo la palabra conjetura no solo se toma aquí, segun que pertenece á las conjeturas, de que se valen los retóricos; sino segun que en cualesquiera cosas se dice que el hombre conjetura la verdad.

ARTÍCULO V. — *La razon (1) debe considerarse parte de la prudencia?*

1.º Parece que la razon no debe tenerse como parte de la prudencia: porque el sujeto de un accidente no forma parte de él; y la prudencia está en la razon como en sujeto, segun se dice (*Ethic.* l. 6, c. 5). Luego la razon no debe contarse como parte de la prudencia.

2.º Lo que es comun á muchas cosas no debe mirarse como parte de alguna de ellas; ó, si se admite, debe conceptuarse parte de aquella, á la que principalmente conviene. Mas la razon es necesaria en todas las virtudes intelectuales y principalmente en la sabiduría y la ciencia, que se valen de la razon demostrativa. Luego la razon no debe ponerse como parte de la prudencia.

3.º La razon no difiere del entendimiento por la esencia de la potencia, segun ántes se ha espuesto (*P.* 1.ª, C. 79, a. 8). Luego, si el entendimiento se entiende parte de la prudencia, fue superfluo añadir la razon.

Por el contrario: Macrobio (in somn. Scip. l. 1, c. 8) segun el dictámen de Plotino enumera la razon entre las partes de la prudencia.

Conclusion. *La razon, por la que el hombre raciocina bien, se considera como parte de la prudencia.*

Responderémos, que la obra del prudente es ser buen consejero, como se dice (*Ethic.* l. 6, c. 5); mas el consejo es cierta investigación, que procede de unas

cosas á otras, y esto es obra de la razon; por lo cual es necesario á la prudencia que el hombre sea buen razonador; y, como los requisitos para la perfeccion de la prudencia se dicen como partes integrales de esta; síguese que *se debe connumerar la razon entre las partes de la prudencia.*

Al argumento 1.º dirémos, que la razon no se toma aquí por la potencia misma de la razon, sino por su buen uso.

Al 2.º que la certidumbre de la razon proviene del entendimiento, pero la necesidad de la razon del defecto de este: porque aquellos seres, en los que la fuerza intelectual brilla plenamente, no necesitan de la razon; sino que por su simple intuicion comprenden la verdad, como Dios y los ángeles. Mas las acciones particulares, en las que dirige la prudencia, se apartan principalmente de la condicion de las inteligibles, y tanto más cuanto ménos ciertas ó determinadas son; porque las cosas, que pertenecen al arte, aunque sean singulares, son no obstante más determinadas y ciertas, y por consiguiente en muchas de ellas no cabe el consejo á causa de la certidumbre, segun se dice (*Ethic.* l. 3, c. 5 ó 7); y así, aunque en algunas otras virtudes intelectuales haya una razon más cierta que en la prudencia; no obstante requiérese principalmente para esta que el hombre sea buen razonador, á fin de que pueda aplicar bien los principios universales á los particulares, que son varios é inciertos.

Al 3.º que, si bien el entendimiento y la razon no son diversas potencias, sin embargo se denominan por los diversos actos: porque el entendimiento recibe su nombre de la íntima penetracion de la verdad, y la razon el suyo de la investigación y del discurso: y por esto ambos son parte de la prudencia, segun resulta de lo espuesto (a. 2; y C. 47, a. 1 y 2).

ARTÍCULO VI. — *¿La providencia (ó prevision) debe ponerse como parte de la prudencia? (2).*

1.º Parece que la providencia no debe

(1) El raciocinio ó discurso, por el que la razon (facultad ó potencia, cuya acepcion no tiene aquí) procede á deducir de principios conocidos lo que conviene ó ha menester saber ó obrar.

(2) La providencia significa aquí la recta ordenacion de los medios idóneos al fin, por lo cual incluye la rectitud del consejo, juicio y precepto.

ponerse como parte de la prudencia : porque nada es parte de sí mismo, y la providencia parece ser la misma que la prudencia ; puesto que, como dice San Isidoro (Etym. l. 10, letra P), « se dice prudente como que ve de léjos (1) (*porro videns*), y de esto tambien se toma el nombre de providencia (ó *prevision*), como dice Boecio (De consolat. l. 5, prosa 6). Luego la providencia no es parte de la prudencia.

2.º La prudencia es solamente práctica ; y la providencia puede ser tambien especulativa : porque la vision, de la cual se toma el nombre de providencia, más pertenece á la especulativa que á la operativa. Luego la providencia no es parte de la prudencia.

3.º El acto principal de la prudencia es mandar , y el secundario juzgar y aconsejar. Pero ninguno de estos actos parece ser importado propiamente por el nombre de providencia. Luego esta no es parte de la prudencia.

Por el contrario está la autoridad de Tulio (De invent. l. 2) y Macrobio (in somn. Scip. l. 1, c. 8), que consideran á la providencia como parte de la prudencia, segun resulta de lo dicho (C. 48).

Conclusion. *La providencia (ó prevision) es parte de la prudencia.*

Responderémos, que segun lo espuesto (C. 47, a. 7) la prudencia tiene propiamente por objeto las cosas que se dirigen al fin, y corresponde á su funcion propia el ordenarlas debidamente á él : y, aunque algunas cosas sean necesarias por causa del fin, las cuales están sometidas á la Providencia Divina ; sin embargo no lo están á la humana sino las contingentes, que pueden ser hechas por el hombre, á causa del fin. Mas las cosas pasadas adquieren cierta necesidad, porque es imposible que no sea lo que ha sido hecho ; y asimismo tambien las presentes como tales tienen cierta necesidad, porque es necesario que Sócrates esté sentado, miéntras lo está. Luego es consiguiente que los futuros contingentes, en cuanto el hombre puede ordenarlos al fin

de la vida humana, pertenezcan á la prudencia ; y unos y otras se incluyen en el nombre de la providencia, porque esta importa cierta relacion de algo distante, á lo cual (2) las cosas que ocurren de presente deben ser ordenadas : y por lo tanto *la providencia es parte de la prudencia.*

Al argumento 1.º dirémos que, cuando se requieren muchas cosas para una sola, es necesario que una de estas sea la principal, á la que todas las otras se ordenan. Luego en cada todo es necesario que haya una sola parte formal y predominante, de la cual recibe el todo su unidad ; y segun esto la providencia es la más principal entre todas las partes de la prudencia ; porque todas las otras, que se requieren para la prudencia, son necesarias para que algo se ordene rectamente al fin : y por esto el mismo nombre de prudencia se toma de la providencia como de su parte más principal.

Al 2.º que la especulacion tiene por objeto las cosas universales y las necesarias, las cuales no están lejanas consideradas en sí mismas, pues existen en todos los tiempos y lugares ; aunque estén lejanas respecto de nosotros, en cuanto somos deficientes acerca de su conocimiento. Luego el nombre de providencia no se aplica propiamente á las cosas especulativas, sino solamente á las prácticas.

Al 3.º que en la recta ordenacion al fin, que se incluye en la razon de la providencia, inclúyese la rectitud del consejo y del juicio y del precepto, sin los que no puede haber recta ordenacion al fin.

ARTÍCULO VII. — ¿ La circunspeccion (3) puede ser parte de la prudencia ?

1.º Parece que la circunspeccion no puede ser parte de la prudencia : porque la circunspeccion parece ser cierta consideracion de las cosas que nos rodean ; mas estas son infinitas y no pueden ser comprendidas por la razon, en la cual reside la prudencia. Luego la circunspec-

(1) Véase la nota 2 de la página 297.

(2) Así en los códices manuscritos y en los impresos más autorizados y correctos : en algunas ediciones (y entre ellas la áurea) se lee, « distante con lo que de presente ocurre, y » que debe ordenarse », cuyo sentido simplemente sintáctico no hace preferible en verdad tal redaccion.

(3) La circunspeccion es la diligente consideracion de las circunstancias ; pues sucede que algo considerado *secundum se* es bueno y que conviene hacerse, lo cual sin embargo acompañado de ciertas circunstancias, ó no es bueno, ó no es conveniente, y por lo tanto no conviene que sea ordenado al fin.

cion no debe suponerse parte de la prudencia.

2.º Las circunstancias parecen pertenecer más bien á las virtudes morales que á la prudencia ; y la circunspeccion no parece ser otra cosa que la consideracion de las circunstancias (1). Luego la circunspeccion parece pertenecer más bien á las virtudes morales que á la prudencia.

3.º El que puede ver las cosas que están lejanas, mucho mejor puede ver las que están cerca. Pero por la providencia puede el hombre ver las cosas que están léjos. Luego basta la misma, para considerar las cosas, que están alrededor ; y por tanto no fue conveniente considerar la circunspeccion como parte de la prudencia independientemente de la providencia.

Por el contrario, Macrobio (in somno Scip. l. 1, c. 8) la considera de este modo, segun se ha dicho (C. 48).

Conclusion. *La circunspeccion, por la que el hombre compara lo que se ordena al fin con las cosas que le rodean, es parte de la prudencia.*

Responderémos, que á la prudencia segun lo dicho (a. 6 ; y C. 47, a. 6 y 7) pertenece principalmente ordenar con rectitud algo á su fin : lo cual no se hace seguramente así, si no es bueno el fin, y lo que á él se ordena es igualmente bueno y conveniente al mismo. Pero, puesto que la prudencia segun lo dicho (C. 47, a. 3) tiene por objeto las operaciones singulares, en las que concurren muchas cosas ; sucede que algo, que es bueno considerado en sí y conveniente al fin, se convierte no obstante en malo por consecuencia de ciertas circunstancias ó inoportuno al fin : como el dar testimonio de amor á alguno, considerado en sí, parece ser conveniente para escitar su ánimo al amor ; pero, si sobreviene en el ánimo de aquel la soberbia ó la sospecha de adulacion, no será esto conveniente al fin. Y por lo tanto, *es necesaria la circunspeccion para la prudencia, para que el hombre compare tambien lo que ordena á un fin con las circunstancias que le rodéan.*

(1) De *circumspicere*, mirar atentamente en derredor.

(2) Véase en el tomo 2.º la nota 1 de su página 68.

(3) La precaucion ó cautela es la consideracion de los males é impedimentos estrínsecos ; lo cual hace que se eviten tam-

Al argumento 1.º dirémos que, aunque las circunstancias pueden ser infinitas, sin embargo las que conciernen á un acto no son infinitas sino pocas (2), las que inmutan el juicio de la razon en las cosas que deben practicarse.

Al 2.º que las circunstancias pertenecen á la prudencia, como para determinarlas ; miéntras que á las virtudes morales, en cuanto se perfeccionan por la determinacion de las circunstancias.

Al 3.º que, así como á la providencia pertenece ver lo que es por sí conveniente al fin ; así á la circunspeccion el considerar, si una cosa conviene al fin segun las circunstancias. Una y otra tienen una dificultad especial ; y por eso ambas se consideran separadamente como partes de la prudencia.

ARTÍCULO VIII. — ¿ La precaucion debe ser tenida como parte de la prudencia? (3)

1.º Parece que la precaucion no debe ponerse como parte de la prudencia ; porque en las cosas, en que no puede estar lo malo, no es necesaria la precaucion. Pero « nadie usa malamente de las virtudes », como dice San Agustin (De lib. arb. l. 2, c. 19). Luego la precaucion no pertenece á la prudencia, que es directiva de las virtudes.

2.º A lo mismo corresponde proveer de bienes y precaver los males, como pertenece al mismo arte producir la salud y curar la enfermedad. Mas proveer de bienes pertenece á la providencia (4) : luego tambien el precaver los males ; y por tanto la precaucion no debe considerarse como parte de la prudencia distinta de la providencia.

3.º Ningun hombre prudente intenta lo imposible ; y nadie puede precaver todos los males, que pueden suceder. Luego la precaucion no pertenece á la prudencia.

Por el contrario, dice el Apóstol (Eph. 5, 15): *ved que andeis avisadamente.*

Conclusion. *La precaucion es necesari-*

bien.

(4) Pertenece á la providencia evitar los impedimentos intrínsecos ó los males opuestos á los bienes.

ria á la prudencia, para que de tal modo se acepten los bienes, que sean evitados los males.

Responderémos, que las cosas objetos de la prudencia son los contingentes operables, en los que, así como lo verdadero puede hallarse mezclado con lo falso, así tambien lo malo con lo bueno por causa de la diversidad de las formas de tales operaciones; en las que las buenas son impedidas la mayor parte de las veces por las malas, y estas tienen apariencia de bien: y así *la precaucion es necesaria á la prudencia, para que de tal modo se acepten los bienes, que se eviten los males.*

Al argumento 1.º dirémos, que la precaucion no es necesaria en los actos morales, para que alguno se guarde de los actos de las virtudes; sino para precaverse de las cosas, por las que pueden ser impedidas las acciones virtuosas.

Al 2.º que hay una misma razon para precaver los males opuestos y proseguir los bienes; pero el evitar algunos obstáculos estrínsecos pertenece á otra razon: y así la precaucion se distingue de la providencia, aunque ambas pertenezcan á una sola virtud de prudencia.

Al 3.º que entre los males, que el hombre debe evitar, hay algunos, que suceden ordinariamente, y los tales pueden ser comprendidos por la razon; y contra ellos se ordena la precaucion, para evitarlos totalmente ó que sean ménos nocivos. Hay empero ciertos otros, que suceden rara vez y fortuitamente; y estos, como son infinitos, no pueden ser comprendidos por la razon, ni el hombre basta á precaverlos; aunque puede por ministerio de la prudencia estar preparado contra todos los reveses de la fortuna, á fin de que sea ménos perjudicado.

CUESTION L.

Partes sujetivas de la prudencia.

Nos ocuparémos acerca de las partes sujetivas de la prudencia: y, puesto que ya lo hemos hecho de la prudencia, por la que uno se rige á sí mismo; réstanos ahora tratar de sus especies, por las que es gobernada la multitud, en los cuatro artículos siguientes: 1.º La ley positiva (*regnativa*) debe considerarse como especie de la prudencia?—2.º Y la política?—3.º Y la económica?—4.º Y la militar?

ARTÍCULO I.—¿Debe considerarse como especie de la prudencia la ley reinativa (*regnativa*)?

1.º Parece que la ley reinativa no debe contarse como una especie de la prudencia: porque aquella se ordena á conservar la justicia, pues se dice (*Ethic. l. 5, c. 10 ú 11*) que «el príncipe es el custodio de la justicia». Luego la reinativa pertenece más bien á la justicia que á la prudencia.

2.º Segun el Filósofo (*Polit. l. 3, c. 5*) «el reino es una de las seis especies de

» policías » (1). Pero ninguna especie de prudencia se toma segun las otras cinco especies de formas políticas, que son: la aristocracia, timocracia (2), tiranía, oligarquía y democracia. Luego ni segun la monarquía debe tomarse la reinativa.

3.º Dar leyes no solamente pertenece á los reyes, sino tambien á ciertos otros principados, y aun al pueblo, como se ve (*Etym. l. 5, c. 10*). Pero el Filósofo (*Ethic. l. 6, c. 8*) pone la positiva de la ley como parte de la prudencia. Luego es inconveniente que en su lugar se ponga la reinativa.

Por el contrario, dice Aristóteles (*Polit. l. 3, c. 3*) que «la prudencia es la virtud propia del príncipe». Luego

(1) Véanse en el tomo 1.º la nota 3 de su página 787 y nota 4, pág. 815.

(2) Principado de los ricos.

debe ser prudencia especial la reinativa.

Conclusion. *Al rey, á quien pertenece regir la ciudad ó reino compete la prudencia segun la especial y perfectísima razon de esta, y en tal concepto la reinativa se considera como una especie de la prudencia.*

Responderémos que, segun se infiere de lo dicho (C. 47, a. 8 y 10), pertenece á la prudencia regir y mandar; y por lo tanto donde se encuentra una razon especial de régimen y precepto en los actos humanos, hállase tambien allí una especial razon de prudencia. Es empero evidente que en aquel, que no solamente debe regirse á sí mismo sino tambien á una comunidad perfecta de la ciudad ó reino, se encuentra una razon especial y perfecta del régimen; pues tanto más perfecto es este, quanto es más universal, se estiende á mayor número de cosas y se dirige á un fin más elevado. Y por esto *al rey, á quien pertenece regir la ciudad ó reino, compete la prudencia segun la razon especial y perfectísima de él; por cuya razon se considera la reinativa como una especie de prudencia.*

Al argumento 1.º dirémos, que todas las cosas, que se refieren á las virtudes morales, pertenecen á la prudencia como la que las dirige; por lo cual tambien la recta razon de la prudencia se coloca en la definicion de la virtud moral, segun ya se ha dicho (C. 47, a. 5, al 1.º; y 1.ª-2.ª, C. 48, a. 2, al 4.º). Por eso mismo tambien la ejecucion de la justicia, segun que se ordena al bien comun, lo cual pertenece al ministerio del rey, necesita ser dirigida por la prudencia. Por consiguiente esas dos virtudes son principalmente propias del rey, esto es, la prudencia y la justicia, segun aquello (Jerem. 23, 5): *reinará rey, que será sabio; y hará el juicio y justicia en la tierra.* Mas, como el dirigir pertenece más bien al rey, y á los súbditos el ejecutar; por esto la reinativa se considera mejor como especie de la prudencia que es directiva, que de la justicia que es ejecutiva.

Al 2.º que la monarquía es entre las

otras formas de gobierno (1) el mejor régimen, como se dice (Ethic. l. 8, c. 10): por lo cual esta especie de prudencia debió recibir más bien su denominacion del reino, de tal modo no obstante que se comprendan bajo la reinativa todos los otros gobiernos justos; mas no los perversos, que se oponen á la virtud, por cuya razon no pertenecen á la prudencia.

Al 3.º que el Filósofo designa la reinativa por el acto principal del rey, que es el de dictar leyes; lo cual, aunque convenga á otros, no les conviene, sino segun que participen algo del régimen del rey.

ARTÍCULO II. — ¿Es considerada con razon la política como una parte de la prudencia? (2)

1.º Parece que la política no es considerada de un modo conveniente como parte de la prudencia: porque la reinativa (3) es parte de la prudencia política, segun lo dicho (a. 1). Pero la parte no debe contraponerse al todo. Luego no debe hacerse de la política una nueva especie de la prudencia.

2.º Las especies de los hábitos se distinguen segun los diversos objetos. Pero las mismas cosas son las que debe mandar el que reina, y las que los súbditos deben ejecutar. Luego la política, segun que pertenece á los súbditos, no debe ponerse como una especie de prudencia distinta de la reinativa.

3.º Cada uno de los súbditos es una persona singular; y cada persona singular puede suficientemente dirigirse á sí misma por la prudencia comunmente dicha. Luego no es menester distinguir otra especie de prudencia, que se llame política.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 7 ú 8): « en lo tocante á la ciudad la prudencia, que se asemeja á la arquitectónica (4), es la que se refiere á la legislacion; mas esta que tiene por objeto las cosas singulares, recibe el nombre comun de política ».

(1) V. tomo 1.º pág. 787, n. 3, y pág. 815, n. 4.

(2) Por política entiende aquí el Santo Doctor aquella especie de prudencia, por la que los súbditos pueden regirse á sí mismos, no solo en orden al propio bien, sino áun en orden al bien comun, obediendo á aquellos, á quienes compete

mandar.

(3) Ó legislativa ó constitutiva de las leyes, segun se colige (a. 1, al 3.º).

(4) A la ciencia del arquitecto, que prescribe ó manda lo que deben ejecutar los artistas y obreros de mano.

Conclusion. *La política es una parte específica de la prudencia, por la que los hombres se rigen á sí mismos, obedeciendo á los superiores en orden al bien comun.*

Responderémos, que el siervo es movido imperiosamente por el señor, y el súbdito por el imperante; de diverso modo sin embargo que los seres irracionales é inanimados son movidos por sus motores: porque los inanimados é irracionales son movidos solamente por otro, mas no se determinan á sí mismos, porque no tienen el dominio de su operacion por el libre albedrío, y por tanto la rectitud del régimen de los mismos no está en sí propios, sino únicamente en sus motores; pero los hombres siervos, ó cualesquiera súbditos son movidos por otros en virtud del precepto, de tal modo que ellos mismos no obstante ejecutan por su libre albedrío (1): y por esta razon requiérese en ellos cierta rectitud de régimen, por la cual se dirijan á sí propios, al obedecer á los que mandan, y á esto pertenece la especie de prudencia, que se llama política.

Al argumento 1.º dirémos, que segun lo espuesto (aquí y a. 1) la reinativa es una especie perfectísima de la prudencia: y por tanto la prudencia de los súbditos, que es inferior á la primera, conserva para sí el nombre comun de prudencia; como en lógica lo convertible, que no significa la esencia, retiene para sí el nombre comun de propio (2).

Al 2.º que la diversa razon del objeto diversifica el hábito segun la especie, como se infiere de lo dicho (C. 47, a. 5). Cónsidéranse empero por el rey las mismas operaciones segun una razon más universal, que se consideran por el súbdito, que obedece; porque muchos obedecen á un solo rey en diversos cargos. Por esta razon la reinativa se compara á esta política, de que hablamos, como el arte de la arquitectura á la que funciona por obra de mano.

Al 3.º que por la prudencia comunemente dicha se rige el hombre á sí mismo en orden al propio bien; mas por la política, de que hablamos, en orden al bien comun.

ARTÍCULO III. — ¿Debe considerarse la económica como una parte de la prudencia? (3)

1.º Parece que la económica no debe considerarse como especie de prudencia: porque, como dice Aristóteles (Ethic. I. 6, c. 5), «la prudencia se ordena á todo el bien vivir»; mas la económica á algun fin particular, esto es, á las riquezas, como dice el mismo (Ethic. I. 1, c. 1). Luego la económica no es una especie de la prudencia.

2.º Segun se ha demostrado (C. 47, a. 13 y 14), la prudencia no es sino de los buenos; pero la económica puede ser tambien de los malos, porque muchos pecadores son pródigos en el gobierno de la familia. Luego la económica no debe considerarse como una especie de la prudencia.

3.º Así como en el reino hay un jefe y súbditos, igualmente en una casa. Si pues la económica es una especie de prudencia, como lo es la política; debería asimismo haber una prudencia paterna, como la hay reinativa. Mas no la hay. Luego no debe considerarse la económica como una especie de prudencia.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. I. 6, c. 8) que «las diferentes especies de prudencia, que tienen por objeto el gobierno de la multitud, son la económica, la legislativa y la política».

Conclusion. *La económica es una especie de prudencia distinta de la política y de la reinativa.*

Responderémos, que la razon del objeto diversificada segun lo universal y lo particular ó segun el todo y la parte diversifica las artes y virtudes; segun cuya diversidad una es principal respecto de la otra. Pero es evidente que la casa ocupa el medio entre una persona singular y la ciudad ó reino; porque, así como una persona singular es parte de la casa, así una casa es parte de la ciudad ó reino: por cuya razon, así como la prudencia dicha en general, que es directiva (4) de uno solo, se distingue de la política, así es conveniente

(1) Que no puede ser coartado por la esclavitud, como dice y demuestra Séneca (*De beneficiis*, I. 3, c. 20).

(2) Como la bestia feroz retiene el nombre de animal, mientras el hombre por el contrario llámase ser racional.

(3) La económica es una especie de prudencia, que versa

acerca de la casa y de la familia, cuyo fin es vivir rectamente segun el trato doméstico.

(4) *Regnativa* leemos comunmente, aunque las ediciones áurea y de Pádua dicen *regitiva*, que viene á ser lo mismo.

que la económica se distinga de ambas.

Al argumento 1.º dirémos que las riquezas se comparan á la económica, no como el fin último, sino como ciertos instrumentos, segun se dice (Polit. l. 1, c. 5 y 7). Mas el fin último de la económica es el completo bien vivir segun el trato doméstico; y el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 1) pone por ejemplo las riquezas como el fin de la económica, segun el deseo de los más.

Al 2.º que algunos pecadores pueden disponer con acierto algunas cosas particulares respecto á los asuntos de su casa; pero no respecto á la totalidad del bien vivir del trato de la familia, para lo que se requiere principalmente una vida virtuosa.

Al 3.º que el padre en la casa tiene cierta semejanza de principado real, segun se dice (Ethic. l. 8, c. 10); mas no tiene perfecta (1) potestad de régimen como el rey: y por esto no se considera separadamente la potestad paterna especie de prudencia, como la reinativa.

ARTÍCULO IV. — ¿Debe considerarse la ciencia militar como especie de la prudencia? (2)

1.º Parece que la militar no debe considerarse como especie de la prudencia: porque la prudencia se contrapone al arte, segun se dice (Ethic. l. 6, c. 3 y 5); pero la militar parece ser cierto arte en las cosas de la guerra, segun se ve (3) (Ethic. l. 3, c. 8; y l. 1, c. 5 ó 7). Luego la militar no debe considerarse como una especie de la prudencia.

2.º Así como el asunto militar se contiene bajo el político, así tambien otros muchos, como los del comercio, artífices y semejantes. Pero no se distinguen especies de prudencia segun otros asuntos propios de la ciudad. Luego tampoco segun los asuntos militares.

3.º En las cosas de la guerra vale muchísimo la fortaleza de los soldados. Lue-

go la militar pertenece más bien á la fortaleza, que á la prudencia.

Por el contrario, se dice (Prov. 24, 6): *con el buen orden se conduce la guerra, y habrá salud en donde hay muchos consejos*. Pero el consultar pertenece á la prudencia. Luego en las cosas militares es necesaria principalmente alguna especie de prudencia, que se llama militar.

Conclusion. *La prudencia militar es una especie de la prudencia.*

Responderémos, que las cosas, que se hacen segun el arte y la razon, es menester que sean conformes á las que son segun la naturaleza; las cuales han sido instituidas por la razon divina. Pero la naturaleza tiende á dos cosas: 1.ª á regir cada cosa en sí misma, y 2.ª á resistir sus contrarias y corruptoras estrínsecas: y por esto no solamente dió á los animales la fuerza concupiscible, por la cual sean movidos á las cosas acomodadas á su salud; sino tambien la irascible, por la que el animal resiste á los que le atacan. Por lo tanto aún en las cosas, que son segun la razon, no solamente es necesario que haya una prudencia política, por la cual se dispongan convenientemente las que pertenecen al bien comun, si que tambien la militar, por la cual se rechacen los ataques de los enemigos.

Al argumento 1.º dirémos, que la militar puede ser arte, segun que tiene ciertas reglas para el uso recto de algunas cosas exteriores, como las armas y caballos; mas, en quanto se ordena al bien comun, tiene más bien el carácter de prudencia.

Al 2.º que los otros asuntos, que hay en la ciudad, se ordenan á algunas utilidades particulares; pero el oficio militar se ordena á la defensa de todo el bien comun.

Al 3.º que la práctica de la milicia pertenece á la fortaleza; pero la direccion á la prudencia, y principalmente segun que existe en el jefe del ejército.

(1) La llamada de *alto dominio*, en cuya virtud dispone á veces legítimamente hasta de las vidas y haciendas, condenando á muerte á los delinquentes y ordenando confiscaciones y expropiaciones justas y con derecho ante todos incuestionable: lo cual no está al alcance de la autoridad doméstica ó paterna.

(2) La prudencia militar es la que versa acerca del ejército; su fin es la defensa del bien comun contra los ataques de los enemigos.

(3) En equivalencia bajo la denominacion de *gimnástica ó ejercitatoria* de maniobras, para hacer con éxito las operaciones bélicas.

CUESTION LI.

Virtudes adjuntas á la prudencia.

Consideraremos ahora las virtudes adjuntas á la prudencia, que son como partes potenciales de la misma, en los cuatro artículos siguientes: 1.º La eubulia (1) es virtud?—2.º Es virtud especial distinta de la prudencia?—3.º La sínesis es virtud especial?—4.º Lo es la gnómes?

ARTÍCULO I.—La eubulia es virtud?

1.º Parece que la eubulia no es virtud: porque segun San Agustin (De lib. arb. l. 2, c. 19) «nadie usa mal de las virtudes»; pero algunos usan mal de la eubulia, que es buena consejera, ya porque escogitan insidiosos consejos para conseguir malos fines, ó ya tambien porque ordenan algunos pecados para conseguir fines buenos, como el que roba para dar limosna. Luego la eubulia no es virtud.

2.º La virtud es cierta perfeccion, como se dice (Phys. l. 7, t. 18); y la eubulia tiene por objeto el consejo, que implica duda é investigacion, cosas que pertenecen á la imperfeccion. Luego la eubulia no es virtud.

3.º Las virtudes son conexas entre sí, segun lo demostrado (1.ª-2.ª, C. 65, a. 1); mas la eubulia no lo es á otras virtudes, porque muchos pecadores son buenos consejeros, y muchos justos son tardos en los consejos. Luego la eubulia no es virtud.

Por el contrario: la eubulia es «la rectitud del consejo», como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 8 ó 10). Es así que la recta razon perfecciona la de la virtud. Luego la eubulia es virtud.

Conclusion. *La eubulia es una virtud humana.*

Responderemos, que segun lo dicho (C. 47, a. 4) es de esencia de la virtud humana que haga bueno el acto del hom-

bre; y entre todos los demas actos del hombre el propio es consultar, puesto que importa cierta investigacion de la razon sobre lo que debe hacerse, en lo cual consiste la vida humana: porque la vida especulativa es superior al hombre, como se dice (Ethic. l. 10, c. 7). La eubulia empero importa la bondad del consejo; porque viene de las palabras εὖ (bueno) y ἐπιλη (2) (consejo), como buen consejo, ó más bien, buena consejera. Luego es notorio que la eubulia es virtud humana.

Al argumento 1.º dirémos, que el consejo no es bueno, si ó lo da uno por algun fin malo, ó empléa malos medios para un buen fin: como asimismo en las ciencias especulativas no es bueno el razonamiento, ya si la conclusion es falsa, ya tambien si deduce lo verdadero de lo falso; porque no usa de un medio conveniente. Así que estas dos hipótesis son contrarias á la razon de la eubulia, como dice Aristóteles (Ethic. l. 6, c. 9).

Al 2.º que, aunque la virtud sea esencialmente cierta perfeccion, no es necesario sin embargo que todo aquello, que es materia de la virtud, importe perfeccion: porque conviene perfeccionarse en todas las cosas humanas por las virtudes, y no solamente en los actos de la razon (3), entre los que se cuenta el consejo; sino tambien en las pasiones del apetito sensitivo, que son aún mucho más imperfectos.—O puede decirse que la virtud humana es una perfeccion segun

(1) Véanse en el tomo 2.º pág. 363 las notas 1, 2 y 3.

(2) El propio origen se atribuye al nombre de Bulas (*Bulæ*, no *Bullæ*) de los Sumos Pontífices, cuya razon está al alcan-

ce de cualquiera.

(3) Únicos propiamente humanos segun lo espuesto (T. 2.º C. 1).

la naturaleza del hombre, que no puede percibir con certeza la verdad de las cosas simples por una sola intuición, y principalmente en las prácticas, que son contingentes.

Al 3.º que en ningún pecador en cuanto tal se encuentra la ebulia; porque todo pecado es contrario al buen consejo, pues se requiere para aconsejar bien no solo la invención ó elección de las cosas congruentes al fin, sino también otras circunstancias, como el tiempo oportuno, de manera que no haya demasiada tardanza ó extrema prontitud en los consejos; y el modo del que aconseja, esto es, que esté seguro en su consejo, y otras á este tenor, que no observan los pecadores pecando. Mas todo hombre virtuoso es buen consejero en las cosas, que se ordenan al fin de la virtud; aunque pueda acaso no serlo en algunos asuntos particulares, como en los mercantiles ó de la guerra ó semejantes.

ARTÍCULO II. — La ebulia es virtud distinta de la prudencia?

1.º Parece que la ebulia no es virtud distinta de la prudencia: porque, como dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5), «parece propio del prudente aconsejar bien». Es así que esto pertenece á la ebulia, según lo dicho (a. 1). Luego la ebulia no se distingue de la prudencia.

2.º Los actos humanos (1), á los que se ordenan las virtudes humanas, se especifican principalmente por el fin, según lo dicho (1.ª-2.ª C. 18, a. 4). Pero la ebulia y la prudencia se ordenan al mismo fin, como se dice (Ethic. l. 6, c. 11); no empero á cierto fin particular, sino al comun de toda la vida. Luego la ebulia no es virtud distinta de la prudencia.

3.º En las ciencias especulativas pertenece á la misma ciencia inquirir y determinar. Luego por identidad de razón en la práctica pertenece esto á la misma virtud. Pero inquirir pertenece á la ebulia, y determinar á la prudencia. Luego

(1) Propia y estrictamente tales, deliberados y responsables.

(2) Por el hecho de amar algún bien, lo deseamos para nosotros; y, cuando, después de deseado, lo gozamos, nos alegramos de su fruición.

la ebulia no es virtud distinta de la prudencia.

Por el contrario: «la prudencia es preceptiva», como se dice (Ethic. l. 6, c. 9). Es así que esto no conviene á la ebulia. Luego esta es virtud distinta de la prudencia.

Conclusion. Es necesario que la ebulia, por la cual el hombre es buen consejero, sea distinta de la prudencia, por la que es buen preceptor ó gobernante.

Responderemos, que según lo dicho (a. 1) la virtud se ordena propiamente al acto, que ella hace bueno; y por tanto es preciso que según la diferencia de los actos haya diversas virtudes, y principalmente cuando no hay la misma razón de bondad en los actos: porque, si hubiese la misma razón de bondad en estos, entónces los diversos actos pertenecerían á la misma virtud, como del mismo objeto dependen la bondad del amor, del deseo y del gozo (2); y por consiguiente todas estas cosas pertenecen á la misma virtud de la caridad. Mas los actos de la razón ordenados á la operación son diversos, y no tienen la misma razón de bondad: porque no es lo mismo lo que hace al hombre buen consejero, que lo que le hace juzgar bien y mandar con acierto; lo que es notorio, por cuanto estas cosas se separan algunas veces las unas de las otras (3). Y por este motivo *es necesario que la ebulia, por la que el hombre es buen consejero, sea una virtud, y otra la prudencia, por la que el hombre manda bien*: y, así como el aconsejar se ordena á mandar como á lo más principal, así también la ebulia se ordena á la prudencia como á virtud más principal, sin la que ni sería virtud; como tampoco las virtudes morales sin prudencia, ni las demás virtudes sin caridad.

Al argumento 1.º dirémos, que pertenece á la prudencia aconsejar bien imperativamente (4); mas á la ebulia elicitivamente (*elicitive*).

Al 2.º que los diversos actos según cierto grado se ordenan á un solo fin último, que consiste en el completo bien

(3) Pues algunos saben aconsejar ó juzgar bien de las cosas, que son objeto del consejo, y sin embargo no saben bien mandar lo que se ha de hacer.

(4) Esto es, imperando á los demás lo que se ha de hacer.

vivir; porque precede el consejo, sigue el juicio y el último es el precepto, el que se refiere inmediatamente al fin último: mas los otros dos actos se refieren remotamente, los cuales sin embargo tienen ciertos fines próximos; el consejo la invención de lo que se debe hacer, y el juicio la certidumbre. Por consiguiente no se sigue de esto que la ebulia y la prudencia no sean diversas virtudes; sino que la ebulia se ordena á la prudencia, como virtud secundaria á la principal.

Al 3.º que aún en las ciencias especulativas una ciencia racional es la dialéctica, que se ordena á la investigación; y otra la demostrativa, que es determinativa de la verdad.

ARTÍCULO III. — La *sinesis* es virtud? (1)

1.º Parece que la *sinesis* no es virtud: porque las virtudes no se hallan naturalmente en nosotros, como se dice (*Ethic.* l. 2, c. 1); y la *sinesis* se halla en algunos por naturaleza, como dice el Filósofo (*Ethic.* l. 6, c. 11). Luego la *sinesis* no es virtud.

2.º La *sinesis*, como se dice (*ibid.* c. 10), se limita á juzgar; y el juicio solo sin el precepto puede hallarse también en los malos. Luego, como la virtud está solo en los buenos, parece que la *sinesis* no es virtud.

3.º Nunca hay defecto en mandar, si no lo hay en el juzgar; al ménos en la operación particular, en que todo malo yerra. Si pues la *sinesis* se considera como virtud para juzgar bien, parece que no sea necesaria otra virtud para mandar bien; y por lo tanto la prudencia será supérflua: lo cual es inconveniente. Luego la *sinesis* no es virtud.

Por el contrario: el juicio es más perfecto que el consejo. Es así que la ebulia, que es buena consejera, es virtud. Luego mucho más lo es la *sinesis*, que juzga bien.

Conclusion. *Es menester que ademas de la ebulia haya otra virtud que juzgue bien, y esta virtud se llama sinesis.*

Responderémos, que la *sinesis* importa juicio recto, no en verdad sobre las cosas

especulativas, sino sobre los actos particulares, que son objeto también de la prudencia. Así que según la *sinesis* se dicen algunos en griego *σύντοι* (sensatos) ó *εὐνοῦτοι* (hombres de buen sentido), como por el contrario los que carecen de esta virtud se dicen *ἀσύντοι* (insensatos). Mas es preciso que haya diversas virtudes según la diferencia de actos, que no se reducen á la misma causa; y es evidente que la bondad del consejo y la del juicio no se reducen á la misma causa: porque muchos son buenos consejeros, y sin embargo no tienen buen sentido para juzgar con rectitud; como también en lo especulativo algunos son buenos para hacer investigaciones, porque su razón es pronta para discurrir sobre cosas diversas, lo cual parece provenir de la disposición de la virtud imaginativa, que con facilidad puede formar diversas imágenes; y sin embargo estos tales algunas veces no son de buen juicio, lo cual depende de defecto del entendimiento, que resulta sobre todo de la mala disposición del sentido común, que no juzga sanamente. Y por esta razón es necesario que *ademas de la ebulia haya otra virtud, que juzgue bien; y esta se dice sinesis.*

Al argumento 1.º dirémos, que el recto juicio consiste en que la potencia cognoscitiva aprenda alguna cosa, como ella es en sí; lo cual proviene de la recta disposición de la fuerza aprensiva: como en un espejo, si estuviere bien dispuesto, se retratan las formas de los cuerpos, como son; y, si mal, las imágenes aparecen desfiguradas y desemejantes á su objeto. Mas el que la virtud cognoscitiva se halle bien dispuesta para recibir las cosas, tales como son, depende radicalmente de la naturaleza, y consumativamente del ejercicio ó del don de la gracia; y esto de dos modos: 1.º directamente por parte de la misma virtud cognoscitiva, v. gr., porque no está imbuida de malos conceptos sino verdaderos y justos; y esto pertenece á la *sinesis*, según que es virtud especial; 2.º indirectamente por la buena disposición de la virtud apetitiva, de la cual se sigue que el hombre juzgue bien de las cosas apetecibles; y así el buen juicio de la virtud es consiguiente á los hábitos de las virtudes morales, pero acerca de los fines; al paso que la *sinesis*

(1) La *sinesis* es una virtud, que juzga bien de todas las cosas, que se hacen según las reglas comunes.

se refiere más bien á los medios conducentes al fin (1).

Al 2.º que en los malos puede haber un juicio recto en general ; mas en los actos particulares su juicio siempre se extravía, segun se ha demostrado (C. 47, a. 13).

Al 3.º que á veces sucede que lo que está bien juzgado sufre dilacion ó se ejecuta descuidada ó desordenadamente ; y por tanto despues de la virtud, que juzga bien, es necesaria una última virtud principal, que manda bien, cual es la prudencia.

ARTÍCULO IV. — *La gnómes es virtud especial* ? (2).

1.º Parece que la gnómes no es una virtud especial distinta de la síntesis : porque segun esta se dice alguno buen juzgador ; pero nadie puede decirse buen juzgador, si no juzga bien en todas las cosas. Luego la síntesis se estiende á juzgar todas ellas ; y por tanto no hay alguna otra virtud que juzgue bien, que se llame gnómes.

2.º El juicio es medio entre el consejo y el precepto. Pero solamente hay una virtud buena consejera, esto es, la eubulia ; y una sola rectamente preceptiva, cual es la prudencia. Luego tambien hay solo una por la que se juzga bien, es decir, la síntesis.

3.º Lo que rara vez sucede, y en lo que es preciso algunas veces separarse de las leyes comunes, parece ser principalmente casual y sin intervencion de la razon, como se dice (Phys. l. 2, t. 48 y 57). Mas todas las virtudes intelectuales pertenecen á la recta razon. Luego acerca de lo predicho no hay virtud alguna intelectual.

Por el contrario, Aristóteles determina (Ethic. l. 6, c. 11) que « la gnómes » es una virtud especial ».

Conclusion. *Conviene juzgar acerca de algunas cosas segun principios más elevados que las reglas comunes, segun*

las que juzga la síntesis ; y en conformidad á dichos principios requiérrese una virtud más elevada, que se llama gnómes.

Responderémos, que los hábitos cognoscitivos se distinguen segun los principios más elevados ó inferiores ; como la sabiduría en las ciencias especulativas considera principios más elevados que la ciencia, y por esto se distingue de ella ; y así tambien conviene que sea en las prácticas. Es empero notorio que las cosas, que están fuera del orden del principio ó causa inferior, se reducen alguna vez al orden de principio más elevado : como los partos monstruosos de los animales están fuera del orden de la virtud activa del germen (3) ; y no obstante están comprendidos bajo el orden de un principio más elevado, esto es, del cuerpo celeste, ó en último término de la Providencia divina. Luego el que considerase la virtud activa en el germen no podría formar un juicio recto acerca de estos monstruos, de los que puede no obstante juzgarse segun la consideracion de la divina Providencia. Sucede empero á veces que se debe hacer algo fuera de las reglas comunes, de lo que debe ejecutarse, v. gr. que no se debe devolver á los enemigos de la patria el depósito recibido ó cosa semejante. Y por tanto es menester juzgar de estas cosas con arreglo á algunos principios más elevados que las reglas comunes, segun las que juzga la síntesis ; y segun aquellos principios superiores se exige una virtud juzgadora de más importancia, que se llama gnómes, la cual importa cierta perspicacia de juicio.

Al argumento 1.º dirémos, que la síntesis juzga bien de todo lo que se hace segun las reglas comunes ; pero fuera de estas reglas hay otras cosas que juzgar, como ya se ha dicho.

Al 2.º que el juicio debe tomarse de los principios propios de la cosa ; pero la investigacion se hace tambien por los comunes. Por lo tanto aun en las ciencias especulativas la dialéctica, que es inquisitiva, procede de los comunes ; la de-

(1) Al acto del imperio precede un doble juicio, á saber, acerca del fin particular, y esto se hace en la proposicion menor ; y sobre aquello que es al fin y que debe mandarse, y esto se hace en la conclusion ; y, aunque uno y otro juicio pertenecen á la síntesis, atribúyese sin embargo la bondad del primero á la virtud moral y la del segundo á la síntesis, puesto que aquel se refiere más al fin y este más á lo que es

al fin ; porque procura estas la prudencia, que tiene por objeto las cosas conducentes al fin, mas aquella hace recta la intencion del fin.

(2) Gnómes es una virtud, que juzga bien segun principios más elevados que las reglas comunes acerca de aquellas cosas, en que á veces conviene apartarse de la ley comun.

(3) Véase la nota 2 de la página 791 en el tomo 1.º

mostrativa empero, que es judicativa, de los propios. Por esta razon la eubulia, á la que pertenece la investigacion del consejo, es una para todas las cosas; mas no la sinesis, que es la que juzga: y el precepto considera en todas una sola razon de bien, y por esto tambien la prudencia no es sino una sola.

Al 3.º que á sola la Providencia divina pertenece considerar todas aquellas cosas que pueden tener lugar fuera del curso comun; pero entre los hombres el que es más perspicaz puede juzgar por su razon muchas de ellas; y este es precisamente el objeto de la gnómes, que implica cierta perspicacia del juicio (1).

CUESTION LII.

Don de consejo (2).

Acerca del don de consejo, que corresponde á la prudencia, examinaremos: 1.º El consejo debe contarse entre los siete dones del Espíritu Santo? — 2.º Corresponde á la virtud de la prudencia? — 3.º Permanece en el cielo? — 4.º La quinta bienaventuranza, que es *bienaventurados los misericordiosos...* corresponde al don de consejo?

ARTÍCULO I.—El consejo debe contarse entre los dones del Espíritu Santo?

1.º Parece que el consejo no debe enumerarse entre los dones del Espíritu Santo: porque estos se dan para ayuda de las virtudes, como se ve (Moral. l. 2, c. 27); mas para aconsejar es perfeccionado el hombre suficientemente por la virtud de la prudencia, ó tambien de la eubulia, segun se infiere de lo dicho (C. 47, a. 1; y C. 51, a. 1 y 2). Luego el consejo no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

2.º Parece que entre los siete dones del Espíritu Santo y las gracias *gratis-datas* hay esta diferencia: que las gracias *gratis-datas* no se dan á todos, sino que se distribuyen á diversos; mas los dones del Espíritu Santo se dan á todos los que tienen el Espíritu Santo; y el consejo parece ser de las cosas, que especialmente se dan á algunos por el Espíritu Santo, segun aquello (1 Mach. 2, 65): *ahí teneis á Simon vuestro hermano, que*

es hombre de consejo. Luego el consejo debe ser contado más bien entre las gracias *gratis-datas* que entre los siete dones del Espíritu Santo.

3.º Dícese (Rom. 8, 14): *los que son movidos por el Espíritu de Dios, los tales son hijos de Dios.* Pero á los que obran por otro no compete el consejo. Por consiguiente, como los dones del Espíritu Santo competen principalmente á los hijos de Dios, que *recibieron el espíritu de adopcion de hijos*; parece que el consejo no debe contarse entre los dones del Espíritu Santo.

Por el contrario, dícese (Is. 11, 2): *reposará sobre él el Espíritu de consejo y fortaleza.*

Conclusion. *El consejo es don del Espíritu Santo, por cuyo don es movida suficientemente por la divina bondad la criatura racional, para dar recto consejo sobre las acciones particulares.*

Responderemos, que los dones del Espíritu Santo (3), como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 68, a. 1), son ciertas disposiciones,

(1) Atendido el uso y la significacion, que de él recibe; no por su primitiva etimologia y significado nativo, por el que se adoptó esa voz: por cuanto la certeza del conocimiento, que es lo que originariamente designa, parece suponer ó exigir cierta perspicacia ó penetracion en el juicio.

(2) Puede definirse: cierta luz sobrenatural, por la que los hombres como aconsejados por Dios mismo ven lo árduo ó di-

ficil que conviene hacer, y en especial en lo concerniente á la eterna salvacion.

(3) En su acepcion estricta y reducidos á los siete, que hasta los niños conocen por el catecismo; pues en cierto sentido lato pueden llamarse dones todas las virtudes, en cuanto no pueden haberse ni ménos ejercitarse fructuosamente para la vida eterna sin el auxilio ó gracia del Espíritu-Santo.

que hacen apta al alma, para recibir el impulso del Espíritu Santo. Dios empero mueve á cada ser segun el modo del que es movido; como mueve á la criatura corporal en el tiempo y el espacio, pero á la espiritual en el tiempo y no en el espacio, como dice San Agustin (Super Gen. ad litt. l. 8, c. 20). Mas es propio de la criatura racional que por la investigacion de la razon se mueva á obrar algo, cuya investigacion dícese consejo; y por esto se dice que *el Espíritu Santo mueve á la criatura racional por modo de consejo; y por tanto cuéntase el consejo entre los dones del Espíritu Santo.*

Al argumento 1.º dirémos, que la prudencia ó la ebulia, ya sea adquirida ó infusa (1), dirige al hombre en su demanda del consejo segun las cosas que la razon puede comprender; de consiguiendo el hombre por la prudencia ó la ebulia se hace buen consejero para sí ó para otro. Però, como la razon humana no puede comprender las cosas singulares y contingentes, que pueden acontecer; sucede que *los pensamientos de los mortales son tímidos é inciertas nuestras providencias*, como se dice (Sap. 9, 14): y por esto el hombre en la investigacion del consejo necesita ser dirigido por Dios, que comprende todas las cosas; lo cual se verifica por el don de consejo, por el que es dirigido el hombre como por el consejo recibido de Dios: como tambien en las cosas humanas los que no se bastan á sí propios en la inquisicion del consejo, le piden á los más sabios.

Al 2.º que puede pertenecer á la gracia *gratis-data* el que alguno sea tan buen consejero, que dé consejo á otros; mas el que alguno tenga de Dios el consejo de lo que conviene hacer acerca de las cosas, que no son necesarias á la salvacion, esto es comun á todos los santos.

Al 3.º que los hijos de Dios son movidos por el Espíritu Santo segun su modo, esto es, salvo el libre albedrío (2), que es la facultad de la voluntad y de la razon; y así, en cuanto la razon es movida por el Espíritu Santo ó instruida

acerca de las cosas que deben hacerse, compete á los hijos de Dios el don de consejo.

ARTÍCULO II. — El don de consejo corresponde á la virtud de la prudencia?

1.º Parece que el don de consejo no corresponde convenientemente á la virtud de la prudencia: «porque lo inferior » toca por lo que tiene más elevado á lo » que es superior», segun dice San Dionisio (De div. nom. c. 7); como el hombre se acerca al ángel segun el entendimiento. Però la virtud cardinal es inferior al don, segun lo espuesto (1.ª-2.ª, C. 68, a. 8). Luego, siendo el consejo el primero é ínfimo acto de la prudencia, el supremo el preceptuar y el medio el juzgar; parece que el don correspondiente á la prudencia no es el consejo, sino más bien el juicio ó el precepto.

2.º Préstase suficientemente auxilio á una virtud mediante un solo don: porque, «cuanto más superior es algo, tanto más unido está», como se prueba (De causis prop. 4, 10 y 17). Però dáse auxilio á la prudencia por el don de ciencia, que no solamente es especulativa, sino tambien práctica, segun se ha demostrado (C. 9, a. 3). Luego el don de consejo no corresponde á la virtud de la prudencia.

3.º A la prudencia pertenece propiamente dirigir, segun se ha indicado (C. 47, a. 8); y al don de consejo pertenece que el hombre se dirija á Dios, segun lo dicho (a. 1). Luego el don de consejo no pertenece á la virtud de la prudencia.

Por el contrario: el don de consejo tiene por objeto las cosas, que deben hacerse por causa del fin; y la prudencia tiene tambien el mismo objeto. Luego ambos se corresponden entre sí.

Conclusion. *El don de consejo corresponde á la prudencia, como ayudándola y perfeccionándola.*

Responderémos, que el principio motivo inferior es ayudado principalmente y perfeccionado por el hecho de ser mo-

(1) El don de consejo no solo se diferencia de la ebulia, tanto adquirida como infusa, segun la comun diferencia, que media entre el don y la virtud, porque perfecciona de un modo más elevado, esto es, para obrar sobrehumanamente; sino tambien segun la propia razon: porque la ebulia es recta consejera activamente, mas el don de consejo es recto

consejero pasivamente respecto á la investigacion misma del consejo, como dice esta respuesta, aunque recibido ya el consejo dirija activamente.

(2) En cuya virtud puede el hombre seguir ó contrariar la mocion divina, segun terminantemente lo tiene declarado el Concilio de Trento (sess. 6, c. 5).

vido por un principio motivo superior; como el cuerpo, por ser movido por el espíritu. Es empero notorio que la rectitud de la razon humana se compara á la razon divina como el principio motor inferior, que se mueve hácia el superior y se refiere al mismo; pues la razon eterna es la suprema regla de toda la rectitud humana: y por esto la prudencia, que implica rectitud de la razon, se perfecciona principalmente y es ayudada, segun que es regulada y movida por el Espíritu Santo; lo cual pertenece al don de consejo, segun se ha dicho (a. 1). Luego *el don de consejo corresponde á la prudencia, como ayudándola y perfeccionándola* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que juzgar y mandar no es propio del ser movido, sino del que mueve: y, puesto que en los dones del Espíritu Santo la mente humana no se ha como motor, sino más bien como movida, segun ya se ha dicho (a. 1; y 1.ª-2.ª, C. 68, a. 1); de aquí es que no fue conveniente que el don correspondiente á la prudencia se dijese precepto ó juicio, sino consejo, por el que puede significarse la mocion (2) de la mente aconsejada por otro que la aconseja.

Al 2.º que el don de ciencia no corresponde directamente á la prudencia, al tener por objeto las ciencias especulativas, sino que la ayuda en razon de cierta extension; mas el don de consejo corresponde directamente á la prudencia, como existen acerca de los mismos objetos.

Al 3.º que el motor movido, por cuanto es movido, mueve. Luego la mente humana, por el hecho mismo de ser dirigida por el Espíritu Santo, se hace potente para dirigirse á sí propia y á otros.

ARTÍCULO III. — El don de consejo permanece en la patria?

1.º Parece que el don de consejo no permanece en la patria: porque el consejo

(1) Conviene advertir que los dones corresponden de un modo á la virtud teológica y de otro á la virtud moral; porque los dones ocupan un lugar medio entre las virtudes teológicas y las morales, pues son más nobles que estas, pero aquellas son más nobles que ellos, y por lo mismo corresponden á las virtudes teológicas como órganos y á las morales como formas: y, para insinuar esto aquí en el tratado de la prudencia, la cual ocupa el primer lugar entre las virtudes morales, asignándole un don, no concluye el Autor que corresponda á

se refiere á las cosas, que se han de hacer por causa del fin; y en la patria nada habrá de hacerse por el fin, puesto que allí los hombres gozarán del fin último. Luego en la patria no existe el don de consejo.

2.º El consejo implica (3) duda; porque en lo que es evidente es ridículo consultar, como dice Aristóteles (*Ethic. I. 3, c. 3*). Mas en el cielo desaparecerá toda duda. Luego en la patria no habrá lugar al consejo.

3.º En la patria los Santos son principalmente conformes á Dios, segun aquello (1 Joan. 3, 2), *quando apareciere* (4), *seremos semejantes á él*; y á Dios no conviene el consejo segun se dice (Rom. 2, 34) *¿quién fue su consejero?* Luego ni aun á los Santos en el cielo les compete el don de consejo.

Por el contrario, dice San Gregorio (*Moral. I. 17, c. 8*): « cuando la culpa ó la justicia de una nacion es llevada al consejo del tribunal Supremo, se parentiza que el propósito de la misma nacion ó ha triunfado ó no ».

Conclusión. *El don de consejo existe en los bienaventurados, en cuanto continúa en ellos por virtud divina el conocimiento de las cosas que saben; y tambien en cuanto son iluminados acerca de aquellas cosas, que se han de hacer y que ellos ignoran.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2; y 1.ª-2.ª, C. 68, a. 1) los dones del Espíritu Santo hacen que la criatura racional sea movida por Dios. Mas acerca de la mocion de la mente humana por Dios son de considerarse dos cosas: 1.ª que una es la disposicion de lo que es movido, mientras se mueve, y otra cuando está en el término del movimiento. Y ciertamente, cuando el motor es solo principio de mover, cesando el movimiento, cesa la accion del motor sobre el móvil, que ya llegó al término; como la casa despues de edificada no se edifica más por el constructor. Pero, cuando el

la prudencia simple y absolutamente, sino que añadió como ayudándola y perfeccionándola.

(2) Moral únicamente ó metafórica, cual puede ejercerla insinuándose el que aconseja en el ánimo del aconsejado.

(3) La supone, pues el que no duda no ha menester pedir consejo ni en efecto suele consultar á otros, al menos con sinceridad.

(4) No Dios, sino lo que entónces serémos: así se infiere del contesto, observa Nicolai.

motor no solamente es causa de mover, sino que tambien es causa de la misma forma, á que se dirige el movimiento; entónces no cesa la accion del motor áun despues de obtenida la forma, como el sol ilumina el aire, áun despues de que está iluminado: y de este modo Dios produce en nosotros la virtud y el conocimiento, no solo cuando primeramente los adquirimos, sino todo el tiempo que perseveramos en ellos; y así Dios produce en los bienaventurados el conocimiento de lo que se ha de hacer, no como en los ignorantes, sino como continuando en ellos el conocimiento de las cosas, que deben hacerse. 2.^a Sin embargo hay ciertas cosas, que los bienaventurados ó los ángeles no conocen, y que no son de la esencia de la bienaventuranza, sino que pertenecen al gobierno de las cosas segun la divina Providencia; y en cuanto á esto hay otro considerando, cual es que la mente de los bienaventurados es movida por Dios de otra manera que mueve la de los viadores: porque la mente de estos es movida por Dios en las operaciones calmado la ansiedad de la duda, que existe préviamente en ellos; miéntras que en la mente de los bienaventurados acerca de las cosas que no conocen hay simple nesciencia (1), de la que tambien los ángeles son purificados segun San Dionisio (De coelest. hier. c. 7): mas no precede en ellos la inquisicion de la duda, sino la simple conversion á Dios; y esto es consultar á Dios, como dice San Agustin (Super Gen. ad litt. l. 5, c. 19) que «los ángeles» consultan á Dios sobre las cosas inferiores». Por esto mismo la instruccion, que acerca de ello reciben de Dios, dícese consejo; y segun esto *el don de consejo está en los bienaventurados, en cuanto en ellos es conservado por Dios el conocimiento de las cosas que saben, y en cuanto son iluminados acerca de las que ignoran en orden á lo que se debe hacer.*

Al argumento 1.^o dirémos, que tambien en los bienaventurados hay algunos actos ordenados al fin, ya como procedentes de la consecucion del fin, como el alabar á Dios, ya por los que conducen á otros al fin, que ellos mismos han conseguido, cuales son los ministerios de

(1) Nesciencia es la privacion de ciencia ó conocimiento de aquellas cosas, que no estamos obligados á saber.

los ángeles y las oraciones de los Santos; y en cuanto á esto tiene lugar en ellos el don de consejo.

Al 2.^o que la duda pertenece al consejo segun el estado de la presente vida, mas no segun que hay consejo en la patria; como tampoco las virtudes cardinales tienen enteramente los mismos actos en la patria y en este mundo.

Al 3.^o que el consejo no está en Dios como en el que lo recibe, sino como en quien lo da. Mas los santos en la patria se asemejan á Dios como el que recibe al que otorga.

ARTÍCULO IV. — *¿La quinta bienaventuranza, que tiene por objeto la misericordia, corresponde al don de consejo?*

1.^o Parece que la quinta bienaventuranza, que se refiere á la misericordia, no corresponde al don de consejo: porque todas las bienaventuranzas son ciertos actos de las virtudes, segun se ha dicho (1.^a-2.^a C. 59, a. 1); y por el consejo somos dirigidos en todos los actos de las virtudes. Luego este no corresponde más á la quinta bienaventuranza que á otra.

2.^o Los preceptos son dados acerca de las cosas necesarias para la salvacion; y el consejo para las que no lo son. La misericordia empero es de necesidad para la salvacion, segun aquello (Jac. 2, 13): *se hará juicio sin misericordia á aquel que no usó de misericordia.* Y, puesto que la pobreza no es necesaria para la salvacion, sino que pertenece á la perfeccion de la vida, como se ve (Matth. 19); síguese que al don de consejo corresponde más bien la bienaventuranza de la pobreza que la de la misericordia.

3.^o Los frutos son consecuencia de las bienaventuranzas; porque importan cierta delectacion espiritual, que resulta de los actos perfectos de las virtudes; y entre los frutos no se cuenta algo correspondiente al don de consejo, como se ve (Galat. 5). Luego tampoco la bienaventuranza de la misericordia corresponde al don de consejo.

Por el contrario, dice San Agustin (De serm. Dom. in monte, l. 1, c. 4): «el consejo conviene á los misericordiosos».

» sos; porque el único remedio, para librarse de tantos males, es perdonar á otros y dar».

Conclusion. *La quinta bienaventuranza corresponde especialmente al don de consejo, no como eliciente, sino como dirigente.*

Responderémos, que el consejo es propiamente de las cosas útiles al fin: por lo tanto, las que son las más útiles al fin deben corresponder sobre todo al don de consejo; y tal es la misericordia segun aquello (1 Tim. 4, 8), *la piedad es útil para todo; y por esto al don de consejo corresponde especialmente la bienaventuranza de la misericordia, no como eliciente, sino como dirigente.*

Al argumento 1.º dirémos que, aunque el consejo dirija en todos los actos de las virtudes, dirige sin embargo es-

pecialmente en las obras de misericordia, por la razon ya dicha.

Al 2.º que el consejo, segun que es don del Espíritu Santo, nos dirige en todas las cosas, que se ordenan al fin de la vida eterna, sean ó no necesarias para la salvacion; y sin embargo no toda obra de misericordia es de necesidad de la salvacion.

Al 3.º que el fruto importa algo final; pero en las cosas prácticas no está lo último en el conocimiento sino en la operacion, que es el fin: por cuya razon entre los frutos nada se cuenta, que pertenezca al conocimiento práctico, sino solamente las cosas que pertenecen á las operaciones, en las que dirige el conocimiento práctico, y entre las cuales pónense la bondad (1) y la benignidad, que corresponden á la misericordia.

(1) La bondad es cierta afabilidad pasiva; al paso que la benignidad implica actividad benéfica, que pudiéramos llamar

expansiva comunicatividad del propio bien, segun insinúa el C. Cayetano.

CUESTION LIII.

Vicios opuestos á la prudencia, y en primer lugar la imprudencia.

Son de considerar ahora los vicios opuestos á la prudencia; porque dice San Agustín (*Cont. Julian.* l. 4, c. 4) que «no solamente hay vicios manifestamente contrarios á todas las virtudes, como la tenacidad lo es á la prudencia, sino tambien inmediatos en cierto modo y que se les asemejan, no en realidad, sino por cierta falsa apariencia, como la astucia á la misma prudencia». Examinaremos pues: 1.º los vicios manifestamente contrarios á la prudencia, esto es, los que provienen de la falta de prudencia ó de las cosas que se requieren para ella; 2.º los vicios, que tienen cierta falsa semejanza con la prudencia y que resultan del abuso de las cosas, que la prudencia exige. Mas, como la solitud pertenece á la prudencia, sobre lo primero consideraremos dos cosas: 1.ª la imprudencia, y 2.ª la negligencia, que se opone á la solitud. Sobre la 1.ª examinaremos seis puntos: 1.º La imprudencia es pecado?—2.º Es pecado especial?—3.º La precipitacion ó temeridad.—4.º La inconsideracion.—5.º La inconstancia.—6.º Origen de estos vicios.

ARTÍCULO I.— Es pecado la imprudencia?

1.º Parece que la imprudencia no es pecado: porque todo pecado es voluntario, como dice San Agustín (*Lib. De vera relig.* c. 14); mas la imprudencia no es algo voluntario, pues nadie quiere ser imprudente. Luego la imprudencia no es pecado.

2.º Ningun pecado nace con el hombre, á no ser el original; pero la imprudencia nace con el hombre, por lo cual áun los jóvenes son imprudentes; y no es pecado original, el cual se opone á la justicia original. Luego la imprudencia no es pecado.

3.º Todo pecado se borra por la penitencia; mas la imprudencia no se quita por la penitencia. Luego la imprudencia no es pecado.

Por el contrario: el tesoro espiritual de la gracia no se quita sino por el pecado, y se quita por la imprudencia, segun aquello (*Prov.* 21, 20): *tesoro apetecible y aceite en la morada del justo; mas el hombre imprudente lo disipará.*

Conclusion. *La imprudencia* [1] pri-

vativamente dicha es pecado; y tomada [2] *en sentido contrario lo es tambien, ya mortal, ya venial.*

Responderémos, que la imprudencia puede considerarse de dos modos, privativa y contrariamente. No se dice con propiedad negativamente, de modo que importe propiamente la sola carencia de prudencia, que puede hallarse sin pecado. *Privativamente* dicese imprudencia, en cuanto alguno carece de la prudencia, que naturalmente debe tener, y *segun esto la imprudencia es pecado por razon de la negligencia*, por la que uno no pone empeño en adquirir la prudencia. *Contrariamente* se dice imprudencia, segun que la razon es movida ú obra de un modo contrario á la prudencia; como si la recta razon de la prudencia obra aconsejando, el imprudente desprecia el consejo, y así de lo demas que debe ser considerado en el acto de la prudencia: y *de este modo la imprudencia es pecado segun la propia razon de la prudencia*; porque no puede suceder que el hombre obre contra la prudencia, sino separándose de las reglas, que rectifican la razon de esta virtud: por consiguiente,

si esto tiene lugar *por el apartamiento de las reglas divinas, es pecado mortal*, por ejemplo, si alguno, como despreciando y rechazando las advertencias divinas, obra precipitadamente; y, *si obra fuera de ellas sin desprecio ni detrimento de lo necesario para la salvacion, es pecado venial*.

Al argumento 1.º dirémos, que nadie quiere la deformidad de la imprudencia; pero quiere el acto de la imprudencia el temerario, que quiere obrar precipitadamente: por lo cual dice el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 5) que «el que voluntariamente peca acerca de la prudencia, es ménos excusable.»

Al 2.º que aquella razon procede de la imprudencia tomada negativamente. Debe saberse no obstante que la carencia de la prudencia y de cualquiera virtud se incluye en la falta de la justicia original, que perfeccionaba toda el alma; y en este concepto todos esos defectos de las virtudes pueden reducirse al pecado original.

Al 3.º que por la penitencia se restituye la prudencia infusa, y de este modo cesa la carencia de esta prudencia: mas no se restituye la prudencia adquirida en cuanto al hábito; aunque sí se destruye el acto contrario, en el que propiamente consiste el pecado de la imprudencia.

ARTÍCULO II. — *La imprudencia es pecado especial?*

1.º Parece que la imprudencia no es un pecado especial: porque cualquiera que peca, obra contra la recta razon (1), que es la prudencia; y la imprudencia consiste en que alguno obra contra la prudencia, segun lo dicho (a. 1). Luego la imprudencia no es pecado especial.

2.º La prudencia tiene más afinidad con los actos morales que la ciencia. Pero la ignorancia, que se opone á la ciencia,

(1) Como hábito perfectivo de los actos, haciéndolos conformes con la razon; no en su concepto de potencia, como sujeto en que reside la prudencia.

(2) La prudencia, cuyo oficio es rectificar la razon en orden al bien y al mal, como objetos y elementos del orden moral, y cuyo objeto tomado en concreto y como adecuado y completo es la operacion recta en el mismo orden moral, no solo es una virtud, dice el sabio y profundo filósofo español P. Ceferino Gonzalez; sino una condicion y forma general de las demas virtudes, las cuales no pueden realizar sus operaciones propias

se cuenta entre las causas generales de pecado. Luego mucho más la imprudencia.

3.º Los pecados resultan de que las circunstancias de las virtudes se corrompen; por lo cual dice San Dionisio (De div. nom. c. 4, parte 4, lect. 22) que «lo malo proviene de los defectos singulares». Pero requiérense muchas cosas para la prudencia, como la razon, el entendimiento, la docilidad y demas ya consignadas (C. 49). Luego hay muchas especies de imprudencia, y por tanto no es pecado especial.

Por el contrario: la imprudencia es contraria á la prudencia, segun lo dicho (a. 1). Es así que la prudencia es una sola virtud especial: luego tambien la imprudencia es un solo vicio especial.

Conclusion. La imprudencia es un pecado general respecto de todos los pecados por participacion; y segun la predicacion respecto de algunas especies opuestas á la prudencia.

Responderémos, que algun vicio ó pecado puede decirse general de dos modos: 1.º absolutamente, por cuanto es general respecto de todos los pecados; 2.º porque es general respecto de ciertos vicios, que son sus especies. Del primer modo puede decirse algun vicio general en dos conceptos: 1.º *por esencia*, esto es, porque se predica de todos los pecados; y *de este modo la imprudencia no es pecado general*, como ni la prudencia virtud general; puesto que se refiere á actos especiales, es decir, á los actos mismos de la razon; 2.º *por participacion*, y de este modo *la imprudencia es pecado general*; porque, así como la prudencia es participada en cierto modo en todas las virtudes, en cuanto es directiva de ellas (2), así tambien la imprudencia en todos los vicios y pecados, porque ningun pecado puede tener lugar, si no hay defecto en algun acto de la razon directiva, lo cual pertenece á la

con respecto á su objeto especial, sino bajo la direccion superior de la razon, rectificada á su vez por la virtud de la prudencia. Por esta causa y en este sentido puede decirse que las virtudes tienen entre sí una conexon necesaria; porque ni la prudencia puede ser perfecta, si las facultades apetitivas no están rectificadas acerca de su objeto ó materia propia por medio de las virtudes, que determinan ésta rectitud habitual; ni estas virtudes son perfectas en sus operaciones propias, si estas no son reguladas y dirigidas por la prudencia.

imprudencia. Mas, si se dice pecado general, no en absoluto, sino segun algun género, esto es, porque contiene en sí muchas especies; *de este modo la imprudencia es un pecado general*, pues contiene bajo sí diversas especies de tres modos: 1.º por oposicion á diversas partes subjetivas de la prudencia; porque, así como se distingue la prudencia en monástica, que es directiva de uno solo, y en otras especies, que son directivas de la multitud, como ántes se ha espuesto (C. 48; y C. 50, a. 1); así tambien la imprudencia; 2.º segun las partes como potenciales de la prudencia, que son las virtudes adjuntas y se consideran segun los diversos actos de la razon; y de este modo en cuanto al defecto de consejo, que es el objeto de la ebulia, es la precipitacion ó temeridad, especie de la imprudencia; en cuanto al defecto del juicio, objeto de la sínesis y gnómes, está la inconsideracion; y en cuanto al del precepto mismo, que es el acto propio de la prudencia, está la inconstancia y la negligencia; 3.º puede considerársela por oposicion á las cosas que se requieren para la prudencia, que son como partes integrales de esta. Pero, puesto que todas aquellas se ordenan á dirigir los predichos tres actos de la razon (1), de ahí es que todos los defectos opuestos se reducen á las cuatro predichas partes, como la falta de precaucion y de circunspeccion se incluyen en la inconsideracion; mas el que alguno sea deficiente en docilidad ó memoria ó razon pertenece á la precipitacion; como la imprevision y defecto de inteligencia y de solercia pertenecen á la negligencia é inconstancia.

Al argumento 1.º dirémos, que aquella razon procede de la generalidad, que es segun la participacion.

Al 2.º que, puesto que la ciencia está más remota (2) de las cosas morales que la prudencia segun la razon propia de cada una; síguese que la ignorancia no tiene por sí razon de pecado mortal, sino solo razon de negligencia anterior ó del efecto subsiguiente; y por este motivo

cuéntase entre las causas generales del pecado. Pero la imprudencia segun su propia razon implica vicio moral (3), y por eso puede llamarse más bien pecado especial.

Al 3.º que, cuando la corrupcion de las diversas circunstancias tiene el mismo motivo, no se diversifica la especie de pecado; como es pecado de la misma especie el que alguno tome lo que no es suyo, ya donde no debe, ya cuando no debe. Pero, si los motivos son diversos, entónces serían diversas las especies; como si uno recibiese donde no debiera, con intencion de hacer injuria á un lugar sagrado, lo cual constituiría especie (4) de sacrilegio; en tanto que, si otro lo recibiera, cuando no debe, solamente por un excesivo apetito de poseer, sería simple avaricia. Por lo tanto los defectos de las cosas, que se requieren para la prudencia, no diversifican las especies, sino en tanto que se ordenan á los actos de la razon, como se ha dicho (aquí y 1.ª-2.ª, C. 72, a. 9).

ARTÍCULO III. — La precipitacion es un pecado contenido bajo la imprudencia?

1.º Parece que la precipitacion no es un pecado contenido bajo la imprudencia; porque esta se opone á la virtud de la prudencia, y la precipitacion se opone al don de consejo; pues dice San Gregorio (Moral. l. 2, c. 26) que « el don de consejo se da contra la precipitacion ». Luego esta no es un pecado contenido bajo la imprudencia.

2.º La precipitacion parece pertenecer á la temeridad; y esta importa la presuncion, que pertenece á la soberbia. Luego la precipitacion no es un vicio contenido bajo la imprudencia.

3.º La precipitacion parece importar cierta desordenada celeridad. Pero en el consejo no se peca solamente porque uno es ligero, sino tambien si es demasiado tardo, de modo que deje pasar la oportunidad de la obra; y tambien segun los desórdenes de otras circunstancias, como

(1) Ebulia, sínesis y gnómes, ó bien, consejo, juicio y precepto.

(2) Tiene ménos afinidad con la direccion de las costumbres; por cuanto estas versan sobre actos singulares, en tanto que son objeto de la ciencia los universales.

(3) Otros códices dicen mortal.

(4) Y por cierto la más grave en su género; pues el solo hecho de hurtar en la iglesia constituye sacrilegio aun sin la tal intencion, dado que se profana el lugar sagrado por el hurto cometido en su recinto.

se dice (Ethic. I. 5, c. 9). Luego no se debe contar más bien la precipitación, como pecado contenido bajo la imprudencia, que la lentitud ó algunas otras semejantes, pertenecientes á la desordenación del consejo.

Por el contrario, dicese (Prov. 4, 19): *el camino de los impíos es tenebroso; no saben donde caerán*. Es así que los caminos tenebrosos de la impiedad pertenecen á la imprudencia. Luego caer ó precipitarse pertenece á la imprudencia.

Conclusion. *La precipitación es un pecado contenido bajo la imprudencia.*

Respondéremos, que la precipitación en los actos del alma se dice metafóricamente segun la semejanza tomada del movimiento corporal; y se dice precipitarse segun el movimiento corporal lo que proviene de arriba á bajo segun cierta impetuosidad del propio movimiento ó de algun impelente, no descendiendo ordenadamente por grados. Pero lo más elevado del alma es la razon misma, lo ínfimo es la operacion ejecutada por el cuerpo, y los grados medios, por los cuales es conveniente descender ordenadamente, son la memoria de los pasados, la inteligencia de los presentes, la solercia en la consideracion de los futuros sucesos, el racionio, que compara una cosa con otra, la docilidad, por la que alguno se conforma con las opiniones de los mayores; por cuyos grados descende uno ordenadamente aconsejándose con rectitud. Mas, si alguno es llevado á obrar por el ímpetu de la voluntad ó de la passion, dejando á un lado estos grados, habrá precipitación. Luego, perteneciendo la desordenación del consejo á la imprudencia, es evidente que *el vicio de la precipitación se contiene bajo la imprudencia*.

Al argumento 1.º dirémos, que la rectitud del consejo pertenece al don de consejo y á la virtud de la prudencia, aunque de diverso modo, segun lo dicho (C. 52, a. 2); y por lo tanto la precipitación es contraria á uno y otra.

Al 2.º que se llaman temerarias las acciones, que no son regidas por la razon, lo cual puede tener lugar de dos modos:

1.º por el ímpetu de la voluntad ó de la passion (1); y 2.º por desprecio de la regla que dirige, y esto importa propiamente la temeridad: por lo que parece provenir de esa raíz de la soberbia, que rehuye someterse á la direccion ajena. Mas la precipitación se refiere á ambas; y por consiguiente la temeridad está contenida bajo la precipitación, aunque esta se refiere más directamente á lo primero.

Al 3.º que en la investigacion del consejo deben ser consideradas muchas cosas particulares; y por esto dice el Filósofo (Ethic. I. 6, c. 9): « conviene » consultar lentamente». Luego la precipitación se opone más directamente á la rectitud del consejo que la tardanza escensiva, que tiene cierta semejanza con el recto consejo.

ARTÍCULO IV. — ¿La Inconsideracion es un pecado especial contenido bajo la imprudencia?

1.º Parece que la inconsideracion no es pecado especial, contenido bajo la imprudencia; porque la ley divina no nos induce á pecado alguno, segun aquello (Ps. 18, 9), *la ley del señor sin mancilla* (2); mas nos induce á no considerar, segun se lee (Math. 10, 19), *no penseis cómo ó qué habeis de hablar*. Luego la inconsideracion no es pecado.

2.º Cualquiera que aconseja es preciso que considere muchas cosas. Pero por el defecto del consejo se produce precipitación y por consiguiente el defecto de la consideracion. Luego la precipitación se contiene en la inconsideracion, y por tanto esta no es un pecado especial.

3.º La prudencia consiste en los actos de la razon práctica, que son « aconsejar, juzgar de lo aconsejado y mandar ». Pero el considerar precede á todos estos actos, puesto que pertenece tambien al entendimiento especulativo. Luego la inconsideracion no es un pecado especial contenido bajo la imprudencia.

Por el contrario, dicese (Prov. 4, 25), *tus ojos vean cosas derechas, y tus párpados vayan delante de tus pasos*; lo cual pertenece á la prudencia: y, como

(1) Por esta clase de temeridad irreflexiva parece haber sido castigado Oza, al tocar con su mano el arca santa (1 Reg. 6, 7).

(2) Ó *irreprehensible*, segun leen San Ambrosio y otros en conformidad con el texto griego.

se hace lo contrario por inconsideracion, síguese que la inconsideracion es un pecado especial, contenido bajo la imprudencia.

Conclusion. *La inconsideracion es un pecado especial contenido bajo la imprudencia, por el que uno desprecia ó descuida aquellas cosas, de que procede el recto juicio.*

Responderémos, que la consideracion importa el acto del entendimiento, que examina la verdad de la cosa; mas así como la investigacion pertenece á la razon, así el juicio al entendimiento: por lo cual áun en las ciencias especulativas la demostrativa se dice juzgativa, en cuanto por la resolucion á los primeros principios inteligibles se juzga de la verdad de las cosas investigadas; y por esto la consideracion pertenece principalmente al juicio. De consiguiente tambien el defecto del juicio recto pertenece al vicio de la inconsideracion, segun que uno falta en juzgar rectamente; porque *desprecia ó descuida considerar las cosas, de las cuales procede el juicio recto.* Luego es evidente que *la inconsideracion es pecado.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor no prohibe considerar lo que debe hacerse ó hablarse, cuando el hombre tenga oportunidad; sino que da confianza á sus discípulos por las palabras citadas, para que, faltándoles la oportunidad, ya por su impericia, ya por verse sorprendidos súbitamente, confien en el solo consejo divino, puesto que (Paral. 20, 12), *cuando no sabemos lo que debemos hacer, no nos queda otro recurso que dirigir á Dios nuestros ojos;* pues de otro modo, si el hombre omite hacer lo que puede, esperando solamente el auxilio divino, parece tentar á Dios.

Al 2.º que toda la consideracion de las cosas, que son objeto del consejo, se ordena á juzgar rectamente; y por esto se perfecciona la consideracion en el juicio. Luego tambien la inconsideracion se opone principalmente á la rectitud del juicio.

Al 3.º que la inconsideracion se toma aquí segun la determinada materia, esto es, segun los actos humanos, en los cuales deben considerarse más cosas, para juzgar rectamente, que áun en las espe-

culativas, porque las operaciones son acerca de las cosas singulares.

ARTÍCULO V. — *La Inconstancia (1) es un vicio contenido bajo la imprudencia?*

1.º Parece que la inconstancia no es vicio contenido bajo la imprudencia: porque la inconstancia parece consistir en que el hombre no persista en algo difícil; y el persistir en lo difícil pertenece á la fortaleza. Luego la inconstancia se opone más bien á la fortaleza que á la prudencia.

2.º Dícese (Jac. 3, 16): *donde hay celo y contienda, allí hay inconstancia y toda obra mala.* Pero el celo pertenece á la envidia; luego la inconstancia no pertenece á la imprudencia, sino más bien á la envidia.

3.º Parece ser inconstante aquel, que no persevera en lo que se había propuesto: lo cual en verdad pertenece en las delectaciones al incontinente, y en las tristezas al muelle ó delicado, como se dice (Ethic. I. 7, c. 7). Luego la inconstancia no pertenece á la imprudencia.

Por el contrario: á la prudencia pertenece preferir el mayor bien al menor. Luego desistir de lo mejor pertenece á la imprudencia. Pero esto constituye la inconstancia. Luego esta pertenece á la imprudencia.

Conclusion: *La inconstancia en cuanto á su consumacion pertenece al defecto de la razon, y por tanto á la imprudencia.*

Responderémos, que la inconstancia importa cierta reparacion del buen propósito, ya resuelto: mas este apartamiento tiene su principio en la fuerza apetitiva; porque no retrocede alguno de un primer buen propósito sino por algo, que le agrada desordenadamente. Pero este apartamiento no se consuma sino por defecto de la razon, que se engaña, al rechazar lo que ántes habia aceptado rectamente: y, puesto que, pudiendo resistir al impulso de sus pasiones, si no las resiste, es por debilidad de la misma, que no se mantiene firmemente en el buen propósito concebido; he aquí porqué la inconstancia en cuanto á su consumacion perte-

(1) Desistencia del propósito ya formado, no imperando el acto ya consultado y juzgado ó decidido.

nece al defecto de la razon. Mas, así como toda rectitud de la razon práctica pertenece de algun modo á la prudencia, así todo defecto de la misma á la imprudencia; y por esto *la inconstancia en cuanto á su consonancia pertenece á la imprudencia*: y, así como la precipitacion proviene del defecto acerca del acto de consejo y la inconsideracion acerca del acto del juicio; así la inconstancia acerca del acto del precepto: pues se dice que alguno es inconstante, por cuanto la razon es deficiente en preceptuar las cosas, que son aconsejadas y juzgadas.

Al argumento 1.º dirémos, que en todas las virtudes morales se participa el bien de la prudencia; y por esta razon persistir en el bien pertenece á todas las virtudes morales, pero principalmente á la fortaleza, que experimenta mayor impulso á su contrario (1).

Al 2.º que la envidia y la ira, que es el principio de la discordia, producen la inconstancia de parte de la virtud apetitiva, de la que proviene el principio de la inconstancia, segun se ha dicho.

Al 3.º que la continencia y la perseverancia (2) no parecen estar en la fuerza apetitiva, sino solo en la razon; pues el continente sufre en verdad perversas concupiscencias y el perseverante graves tristezas (lo cual designa el defecto de la virtud apetitiva); pero la razon persiste firmemente, la del continente contra las concupiscencias y la del perseverante contra las tristezas. Luego la continencia y la perseverancia parecen ser especies de la constancia, que pertenece á la razon, á la cual tambien pertenece la inconstancia.

ARTÍCULO VI. — ¿Los vicios antedichos se originan de la lujuria?

1.º Parece que los vicios antedichos no se originan de la lujuria: porque la inconstancia nace de la envidia, segun lo dicho (a. 5 al 2); mas la envidia es vicio

distinto de la lujuria. Luego los vicios antedichos no se originan de la lujuria.

2.º Dícese (Jac. 1, 8): *el varon de ánimo doble es inconstante en todos sus caminos*. Pero la doblez no parece pertenecer á la lujuria, sino más bien al dolo, que es hijo de la avaricia, segun San Gregorio (Moral. 1. 31, c. 17). Luego los predichos vicios no nacen de la lujuria.

3.º Los vicios predichos pertenecen al defecto de la razon; y los vicios espirituales están más próximos á esta que los vicios carnales. Luego los predichos vicios se originan mejor de los vicios espirituales que de los vicios carnales.

Por el contrario, San Gregorio (Moral. 1. 31, ibid.) dice que los vicios anteriormente enumerados se originan de la lujuria.

Conclusion. *Los vicios antedichos, precipitacion, inconsideracion é inconstancia, proceden del vicio de la lujuria.*

Responderémos que, como dice el Filósofo (Ethic. 1. 6, c. 5; y 1. 7, c. 11), « la delectacion corrompe más principalmente el juicio de la prudencia », y sobre todo la que tiene lugar en placeres sensuales, que absorbe el alma entera y la arrastra al deleite sensible. Mas la perfeccion de la prudencia y de cualquiera virtud intelectual consiste en la abstraccion de las cosas sensibles. Luego, perteneciendo *los vicios enumerados* al defecto de la prudencia y de la razon práctica, como se ha espuesto (a. 2 y 5); síguese que *se originan principalmente* (3) *de la lujuria*.

Al argumento 1.º dirémos, que la envidia y la ira producen la inconstancia, conduciendo la razon á otra cosa; pero la lujuria produce la inconstancia estinguendo totalmente el juicio de la razon: por lo cual dice el Filósofo (Ethic. 1. 7, c. 6) que « el incontinente en la ira escucha sí á la razon, mas no perfectamente »; al paso que el incontinente en la concupiscencia absolutamente no la escucha.

Al 2.º que tambien la doblez del ánimo

(1) A los peligros aún de muerte, que son los que más aterran.

(2) Acompañada del sufrimiento, no simple perseverancia.

(3) Dícese *principalmente*, porque los defectos de esta naturaleza provienen tambien de otros vicios, como lo atestigua la

esperiencia: pues los que se dejan llevar de la avaricia ó de la ambicion, son inconsiderados é inconstantes; pero, puesto que la lujuria enerva la razon, por eso dice el Santo Doctor que causa principalmente esos vicios.

mo es cierta consecuencia de la lujuria, como asimismo la inconstancia, segun que la doblez de ánimo importa la volubilidad del ánimo á cosas diversas: por lo cual áun Terencio (Eunucho, act. 1.º,

escena 1.ª) dice que «en el amor hay » guerra, y despues paz y treguas».

Al 3.º que los vicios carnales en tanto estinguen más el juicio de la razon, en cuanto más alejan de ella.

CUESTION LIV.

Negligencia.

1.º La negligencia es pecado especial?—2.º A qué virtud se opone?—3.º Es pecado mortal?

ARTÍCULO I.—La negligencia es pecado especial?

1.º Parece que la negligencia no es pecado especial: porque la negligencia se opone á la diligencia, y esta se requiere en cualquiera virtud (1). Luego la negligencia no es un pecado especial.

2.º Lo que se encuentra en todo pecado, no es un pecado especial; y la negligencia se halla en cualquier pecado, puesto que todo el que peca, descuida las cosas, por las que es retraido del pecado; y el que persevera en el pecado, descuida arrepentirse de él. Luego la negligencia no es un pecado especial.

3.º Todo pecado especial tiene materia determinada; pero la negligencia no parece tenerla, porque ni tiene por objeto lo malo ó lo indiferente, puesto que á ninguno se le atribuye á negligencia el omitir estas cosas; y asimismo no se refiere á lo bueno, porque, si lo hace negligentemente, ya no es bueno. Luego parece que la negligencia no es un vicio especial.

Por el contrario: los pecados, que se cometen por negligencia, se distinguen por oposicion de los que se cometen por desprecio.

Conclusion. *La negligencia es un pecado especial, que implica el defecto de la debida sollicitud.*

Responderémos, que la negligencia

implica falta de la debida sollicitud; y todo defecto del acto debido tiene razon de pecado. Luego es notorio que la negligencia tiene carácter de pecado; y del modo que la sollicitud es acto de virtud especial, necesariamente la negligencia es pecado especial: pues hay algunos pecados especiales, porque versan acerca de alguna materia especial, como la lujuria acerca de lo sensual; mas otros son vicios especiales por la especialidad del acto, que se estiende á toda materia, y tales son todos los vicios, que tienen por objeto un acto de la razon, pues cualquier acto de la razon se estiende á cualquiera materia moral. Así que, siendo la sollicitud cierto acto especial de la razon, segun lo espuesto (C. 47, a. 9); síguese que la negligencia, que implica defecto de sollicitud, es un pecado especial (2).

Al argumento 1.º dirémos, que la diligencia parece ser lo mismo que la sollicitud; porque en lo que amamos ponemos sollicitud. Luego la diligencia, como la sollicitud, se requiere para cualquiera virtud, en cuanto en cada una de ellas se requieren los debidos actos de la razon.

Al 2.º que en todo pecado necesariamente debe haber defecto relativamente á algun acto de la razon, como el defecto del consejo y otros análogos: por lo que, así como la precipitacion es un pecado especial á causa del acto especial de la razon, del que se prescinde (esto

(1) El código de Alcañiz (solo él) añade aquí (*sicut et eligentia*) « como tambien la eleccion ».

(2) Principalmente acerca de aquellas cosas, que pertenecen

á la salvacion ó que se ordenan á la misma; como las espirituales ó tambien las temporales, que pueden ser necesarias para uso de las espirituales.

es, el consejo), aunque pueda hallarse en cualquier género de pecados; así la negligencia es pecado especial por el defecto del acto especial de la razón, que es la solicitud, aunque se halle de algún modo en todos los pecados.

Al 3.º que son propiamente materia de la negligencia las obras buenas, que alguien debe practicar; no que las mismas sean buenas, cuando se ejecutan negligentemente, sino porque por la negligencia se produce en ellas el defecto de bondad, ya se omita totalmente el acto debido por falta de solicitud, ó también algunas debidas circunstancias del acto.

ARTÍCULO II. — La negligencia se opone á la prudencia ?

1.º Parece que la negligencia no se opone á la prudencia: porque la negligencia parece ser lo mismo que la pereza ó la indolencia, que pertenece á la accidia (1), como dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17); mas la accidia no es opuesta á la prudencia, sino más bien á la caridad, según lo ya dicho (C. 35, a. 2). Luego la negligencia no se opone á la prudencia.

2.º A la negligencia parece pertenecer todo pecado de omisión; y este no se opone á la prudencia, sino más bien á las virtudes morales ejecutivas. Luego la negligencia no se opone á la prudencia.

3.º La imprudencia tiene lugar acerca de algún acto de la razón (2); mas la negligencia no implica defecto, ni acerca del consejo, en el que falta la precipitación, ni sobre el juicio, cuyo defecto es la inconsideración, ni sobre el precepto, defecto de la inconstancia. Luego la negligencia no pertenece á la imprudencia.

4.º Dícese (Eccli. 7, 19): *el que teme á Dios, nada descuida*. Pero cada pecado es excluido principalmente por la

virtud opuesta. Luego la negligencia se opone más bien al temor que á la prudencia.

Por el contrario, léese (Eccli. 20, 7): *el liviano y el imprudente no guardan (3) tiempo*. Mas esto pertenece á la negligencia. Luego esta se opone á la prudencia.

Conclusion. *La negligencia pertenece á la imprudencia.*

Responderémos, que la negligencia se opone directamente á la solicitud; mas la solicitud pertenece á la razón, y su rectitud á la prudencia. Luego *la negligencia pertenece á la imprudencia por oposición*: y esto aparece áun de su mismo nombre; porque, como dice San Isidoro (Etym. l. 10, letra N), «se dice negligente como no eligente»; y la elección recta de las cosas concernientes al fin pertenece á la prudencia. Luego *la negligencia pertenece á la imprudencia* (4).

Al argumento 1.º dirémos, que la negligencia consiste en el defecto del acto interior, al que también pertenece la elección; pero la pereza y la *indolencia* (5) más bien pertenecen á la ejecución; de modo empero que la pereza implica tardanza en ejecutar, y la indolencia cierta remisión en la ejecución misma: y por lo tanto la indolencia se origina convenientemente de la accidia; porque la accidia es tristeza agravante, esto es, que impide obrar al ánimo.

Al 2.º que la omisión pertenece al acto exterior; pues hay omisión, cuando se prescinde de algún acto debido: y por lo tanto se opone á la justicia, y es efecto de la negligencia, como también la ejecución de una obra justa es efecto de la recta razón.

Al 3.º que la negligencia tiene lugar acerca del acto de mandar, al que también pertenece la solicitud: pero acerca de este acto de una manera falta el negligente y de otra el inconstante; pues

(1) No con ese nombre, sino bajo el de tristeza.

(2) Obrando empero como materialmente con aberración de su propio acto á oficio, y no formalmente ó de un modo racional, cual la incumba.

(3) La Vulgata dice (*non servabunt*) «no guardarán».

(4) Espresando la negligencia la *no elección*, síguese que debe pertenecer á la voluntad, cuyo acto es la elección; y no á la razón, en la que está la prudencia. A esto se dice que, puesto que se habla de los hábitos de los vicios y de las virtudes, y no de las potencias, y la negligencia es vicio y la

prudencia es virtud; es consiguiente que la elección en este lugar digase ser de aquello, de que tiene su rectitud ó defecto, y no de lo que es acto absolutamente. Mas es notorio que, aunque la rectitud de tal elección proceda de tal virtud, v. gr., de la justicia, sin embargo la rectitud de la elección proviene en general de la prudencia; y por esto el defecto de la elección pertenece á lo opuesto á la prudencia, por lo que dice el Santo, *mas la razón recta... pertenece á la prudencia*.

(5) *Torpor*, falta de fervor.

este falta en el mandar como impedido por alguno, y el negligente por falta de la propia voluntad.

Al 4.º que el temor de Dios conduce á evitar todo pecado; porque, como se dice (Prov. 15, 27), *por el temor del Señor todos se desvian del mal*: y por esto el temor hace evitar la negligencia, no porque la negligencia se oponga directamente al temor, sino en cuanto este escita al hombre á los actos de la razon. Así que tambien se ha demostrado (1.ª-2.ª, C. 44, a. 2), al tratar de las pasiones, que «el temor incita á tomar consejo».

ARTÍCULO III.—La negligencia puede ser pecado mortal?

1.º Parece que la negligencia no puede ser pecado mortal: porque sobre aquello (Job, 9), *reclaba de todas mis obras...* dice la Glosa de San Gregorio (ordin. Moral. l. 9, c. 17) que «el menor amor» de Dios aumenta la negligencia»; y, do quiera hay pecado mortal, se destruye totalmente el amor de Dios. Luego la negligencia no es pecado mortal.

2.º Sobre aquello (Eccli. 7, 34), *de tu negligencia purificate con los pocos*, dice la Glosa (ordin. ex Rabano): «aunque» la ofrenda sea pequeña, borra las negligencias de muchos delitos». Pero esto no sucedería, si la negligencia fuese pecado mortal. Luego no lo es.

3.º En la ley fueron instituidos sacrificios por los pecados mortales, como se ve en el Levítico; mas no se impuso sacrificio alguno por la negligencia: luego esta no es pecado mortal.

Por el contrario, dicese (Prov. 19, 16): *quien menosprecia su camino, incurrirá en la muerte* (1).

Conclusion. *La negligencia, que procede de voluntad remisa acerca de las cosas, que son de necesidad de la salvacion como tambien la que es tan remisa acerca de las cosas que son de Dios, que quita enteramente la caridad, es pecado mor-*

tal. De lo contrario es solo pecado venial.

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2, al 3.º) la negligencia proviene de cierta remision de la voluntad, por la que sucede que la razon no es inducida á mandar lo que debe ó del modo que debe. Puede pues suceder que la negligencia sea pecado mortal de dos modos: 1.º por parte de lo que se omite por negligencia; lo cual *si es de necesidad para la salvacion, sea acto ó circunstancia, será pecado mortal*; 2.º por parte de la causa; porque, *si la voluntad es tan remisa acerca de las cosas de Dios que carezca totalmente de la caridad de Dios, tal negligencia es pecado mortal*; y esto tiene lugar principalmente, cuando la negligencia es efecto del desprecio: de otra manera, si la negligencia consiste en la omision de algun acto ó circunstancia, que no son necesarios para la salvacion, ni esto se hace por desprecio sino por algun defecto de fervor, que es á veces impedido por algun pecado venial, *entónces la negligencia no es pecado mortal, sino venial.*

Al argumento 1.º dirémos, que el menor amor de Dios puede entenderse de dos modos: 1.º por defecto del fervor de la caridad; y de este modo se produce la negligencia, que es pecado venial; 2.º por defecto de la misma caridad, como se dice menor el amor de Dios, cuando alguno ama á Dios solamente con amor natural; y entónces se produce la negligencia, que es pecado mortal.

Al 2.º que la pequeña ofrenda hecha con mente humilde y puro amor (como allí mismo se dice), no solo purifica los pecados veniales, sino tambien los mortales.

Al 3.º que, cuando la negligencia consiste en la omision de las cosas, que son necesarias para la salvacion, entónces pasa á ser otro género de pecado más manifiesto; porque los pecados, que consisten en los actos interiores, están más ocultos: y por tanto no se imponían por ellos tales sacrificios determinados; pues que la ofrenda de los sacrificios era cierta pública protestacion del pecado, que no debe hacerse del pecado oculto.

(1) *Mortificabitur*: en los Setenta se lee *peribit*.

CUESTION LV.

Vicios opuestos á la prudencia segun la semejanza.

Estudiaremos los vicios opuestos á la prudencia, que tienen semejanza con ella misma; y sobre esto examinaremos: 1.º La prudencia de la carne es pecado? — 2.º Es pecado mortal? — 3.º La astucia es pecado especial? — 4.º El dolo. — 5.º El fraude. — 6.º Solitud de las cosas temporales. — 7.º Solitud de las cosas futuras. — 8.º Origen de estos vicios.

ARTÍCULO I. — La prudencia de la carne es pecado?

1.º Parece que la prudencia de la carne no es pecado; porque la prudencia es una virtud más noble que las otras virtudes morales, como directiva de todas. Es así que ninguna justicia ó templanza es pecado. Luego tampoco lo es prudencia alguna.

2.º Obrar prudentemente para un fin, que es amado lícitamente, no es pecado; y la carne es amada lícitamente, *porque nadie aborreció jamás su carne*, segun dice el Apóstol (Ephes. 5, 29). Luego la prudencia de la carne no es pecado.

3.º Así como el hombre es tentado por la carne, tambien lo es por el mundo y por el diablo. Pero no figura entre los pecados prudencia alguna del mundo ó aún del diablo. Luego tampoco debe figurar como pecado alguna prudencia de la carne.

Por el contrario: ninguno es enemigo de Dios sino por la iniquidad, segun este pasaje (Sap. 14, 9), *Dios aborrece igualmente al impio y su iniquidad*; y, segun se dice (Rom. 8, 7), *la prudencia (1) de la carne es enemiga de Dios*. Luego la prudencia de la carne es pecado.

Conclusion. *La prudencia de la carne, por la que el hombre constituye en las cosas carnales su fin último, es pecado.*

Responderemos que, segun se ha dicho (C. 47, a. 13), la prudencia tiene por

objeto lo que se refiere al fin de la vida entera. Por consiguiente se dice con propiedad prudencia de la carne, *segun que uno considera los bienes de ella como último fin de su vida*: y, siendo evidente que esto es un pecado, pues por ello el hombre se desvía de su último fin, que no consiste en los bienes del cuerpo, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 2, a. 5); por lo tanto *la prudencia de la carne es pecado*.

Al argumento 1.º diremos, que la justicia y la templanza implican en su razon aquello, por lo que es alabada la virtud, esto es, la igualdad y la moderacion de la concupiscencia; y por consiguiente nunca se toman por lo malo: mas el nombre de prudencia está tomado de proveer, segun se ha dicho (C. 47, a. 1; y C. 49, a. 6), lo que tambien puede estenderse á las cosas malas. Por lo tanto, aunque la prudencia absolutamente dicha se entiende en el buen sentido, puede sin embargo aplicarse á lo malo por algo adjunto; y segun esto se dice que la prudencia de la carne es pecado.

Al 2.º que la carne existe por el alma, como la materia por la forma y el instrumento por el agente principal; y así se ama lícitamente la carne, para ordenarla al bien del alma como al fin. Pero, si en el mismo bien de la carne se constituye el último fin, el amor será desordenado é ilícito; y de este modo la prudencia de la carne se ordena al amor de la carne.

Al 3.º que el diablo nos tienta, no á modo de apetecible, sino al modo del que sugiere; y por esto, implicando la pru-

(1) La Vulgata dice (*sapientia*): la sabiduría.

dencia orden á algun fin apetecible, no se dice prudencia del diablo (1), como la prudencia respecto de algun fin malo, bajo cuya razon nos tienta el mundo y la carne, esto es, en cuanto se nos proponen para apetecerlos los bienes del mundo ó de la carne. Por lo tanto se dice prudencia de la carne y tambien prudencia del mundo, segun aquello (Luc. 16, 8), *los hijos de este siglo más sabios son en su generacion...*; pero el Apóstol lo comprende todo bajo la prudencia de la carne, puesto que tambien apetecemos las cosas exteriores del mundo á causa de la carne. Puede sin embargo decirse que, puesto que la prudencia se llama en cierto modo sabiduría, como se ha dicho (C. 47, a. 2, al 1.º); por eso pueden distinguirse tres clases de prudencia correspondientes á otras tantas tentaciones: por lo cual (Jac. 3) se dice que hay sabiduría *terrenal, animal y diabólica*, como ya se ha espuesto (C. 45, a. 1, al 1.º), al tratar de la sabiduría.

ARTÍCULO II. — *La prudencia de la carne es pecado mortal?*

1.º Parece que la prudencia de la carne es pecado mortal: porque rebelarse contra la ley divina es un pecado mortal, puesto que por esto se desprecia á Dios. Es así que *la prudencia de la carne no está sujeta á la ley de Dios*, como se lee (Rom. 8, 7). Luego la prudencia de la carne es pecado mortal.

2.º Todo pecado contra el Espíritu Santo es pecado mortal; y la prudencia de la carne parece ser un pecado contra el Espíritu Santo, porque no puede estar sujeta á la ley de Dios, como se dice (Rom. 8); y por lo tanto parece ser pecado irremisible, lo cual es propio del pecado contra el Espíritu Santo. Luego la prudencia de la carne es pecado mortal.

3.º Al mayor bien se opone el mayor mal, como consta (Ethic. I. 8, c. 10); y la prudencia de la carne se opone á la prudencia, que es la principal entre las virtudes morales: luego la prudencia de la carne es el principal entre los pecados mortales, y así es un pecado mortal.

Por el contrario: lo que disminuye el

pecado, no lleva en sí razon de pecado mortal. Pero seguir con cautela las cosas, que pertenecen al cuidado de la carne, cosa que parece pertenecer á la prudencia de la carne, disminuye el pecado. Luego la prudencia de la carne no implica esencialmente pecado mortal.

Conclusion. *La prudencia de la carne es pecado mortal, cuando se constituye absolutamente el último fin en las cosas carnales; y venial en otro caso.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 47, a. 2, al 1.º; y a. 13), se dice uno prudente de dos maneras: 1.º absolutamente (*simpliciter*), á saber, en orden al fin de toda la vida; y 2.º *secundum quid*, esto es, en orden á algun fin particular, como cuando se dice que uno es prudente en las negociaciones ó en algo parecido. Si pues la prudencia de la carne se toma segun la razon absoluta de la prudencia, es decir, de modo que *se constituya en el cuidado de la carne el fin último de toda la vida, en este caso es pecado mortal*; puesto que por ello se separa el hombre de Dios, porque es imposible que haya muchos fines últimos, como se ha dicho (1.º-2.º C. 1, a. 5): pero, si la prudencia de la carne se toma segun la razon de la prudencia particular, *en tal concepto la prudencia de la carne es pecado venial*, porque sucede á veces que uno se entrega desordenadamente á los goces de la carne, sin que se separe de Dios por el pecado mortal, y por tanto no constituye el fin de toda la vida en la delectacion de la carne; y de esta manera poner cuidado en conseguir esta delectacion es un pecado venial, lo cual pertenece á la prudencia de la carne; y, si uno refiere en acto el cuidado de la carne á un fin honesto, por ejemplo, cuando uno procura comer para el sostenimiento del cuerpo, esto no se llama prudencia de la carne; porque en este caso usa el hombre del cuidado de la carne como para el fin.

Al argumento 1.º diremos, que el Apóstol habla de la prudencia de la carne, segun que el fin de toda la vida humana se constituye en los bienes carnales; y así es pecado mortal.

Al 2.º que la prudencia de la carne no implica pecado contra el Espíritu

(1) Comparativamente á nosotros, que á su instigacion obramos á veces con cierta maligna y como diabólica pruden-

cia; aunque á él tambien le enadra en concepto de astucia ó sagacidad, cual la que empleara en la seduccion de Eva.

Santo; porque lo que se dice, que no puede estar sujeta á la ley de Dios, no debe entenderse que el que tiene la prudencia de la carne, no puede convertirse y someterse á la ley de Dios; sino que la misma prudencia de la carne no puede estar sujeta á la ley de Dios, como tampoco puede ser justa la injusticia, ni el calor puede ser frio, aunque lo cálido pueda ser frio.

Al 3.º que todo pecado se opone á la prudencia, como tambien la prudencia es participada en toda virtud; mas no por eso es preciso que todo pecado opuesto á la prudencia sea gravísimo, sino solo cuando se opone á la prudencia en algo muy grande.

ARTÍCULO III. — La astucia (1) es un pecado especial?

1.º Parece que la astucia no es un pecado especial: porque las palabras de la Sagrada Escritura no inducen á alguno á pecar; y sí á la astucia, segun se dice (Prov. 1, 4): *para dar á los niños astucia*. Luego la astucia no es pecado.

2.º Dícese (Prov. 13, 16), *el astuto lo hace todo con consejo*: luego ó para un buen fin, ó para un fin malo. Si para buen fin, no parece ser pecado; pero, si para mal fin, parece pertenecer á la prudencia de la carne ó del siglo. De consiguiente la astucia no es pecado especial distinto de la prudencia de la carne.

3.º San Gregorio (Moral. lib. 10, c. 16), al esplicar aquello (Job, 12), *es escarificada la sencillez del justo*, dice: «la sabiduría de este mundo consiste en rodear el espíritu de maquinaciones, ocultar con palabras el sentido, mani- festar como verdaderas las cosas que son falsas y como falsas las verdaderas; y despues añade: «los jóvenes aprenden esta prudencia por el uso, y se enseña á los niños por dinero». Es así que todo esto parece pertenecer á la astucia: luego la astucia no se distingue de la prudencia de la carne ó del mundo; y por lo tanto no parece ser un pecado especial.

(1) La astucia propiamente dicha consiste en usar de medios simulados y aparentes, para lograr algun fin bueno ó malo, desentendiéndose de los verdaderos ó legítimos.

Por el contrario, dice el Apóstol (II Cor. 4, 2): *desechamos los disimulos vergonzosos, no andando en astucia ni adulterando la palabra de Dios*. Luego la astucia es cierto pecado.

Conclusion. *La [1] astucia es cierto pecado opuesto á la prudencia; y [2] es un pecado distinto de la prudencia de la carne.*

Responderémos, que la prudencia es la razon recta de lo operable, como lo es la ciencia de lo que puede saberse. Sucede empero que en las cosas especulativas se peca de dos modos contra la verdadera ciencia: 1.º cuando la razon es inducida á alguna falsa conclusion, que aparece verdadera; 2.º procediendo la razon de algunos (*principios*) falsos, que parecen ser verdaderos, ya sean para la verdadera ó falsa conclusion. Así tambien puede algun pecado ser contrario á la prudencia, participando algo de su semejanza de dos modos: 1.º por ordenarse el estudio de la razon al fin, que no es verdaderamente bueno sino aparente, y esto pertenece á la prudencia de la carne; 2.º en cuanto uno, para obtener algun fin bueno ó malo, usa, no de las vías verdaderas, sino simuladas y aparentes, y esto pertenece al pecado de la astucia. Por consiguiente *esta es un pecado opuesto á la prudencia y distinto de la prudencia de la carne.*

Al argumento 1.º dirémos que, como dice San Agustin (Contra Jul. l. 4, c. 3), así como la prudencia se toma algunas veces abusivamente en lo malo, así tambien la astucia otras en lo bueno, y esto á causa de la semejanza de una á otra. Sin embargo la astucia propiamente dicha se considera en lo malo, segun lo dice tambien el Filósofo (Ethic. l. 6, c. 12).

Al 2.º que la astucia puede aconsejarse, ya para un fin bueno, ya para uno malo; y no conviene llegar á un fin bueno por caminos falsos y simulados, sino verdaderos. Por consiguiente tambien es pecado la astucia, aunque se ordene á un fin bueno.

Al 3.º que San Gregorio entiende bajo la prudencia del mundo todo cuanto puede pertenecer á la falsa prudencia: por consiguiente tambien bajo esta se comprende la astucia.

ARTÍCULO IV. — El dolo (1) es pecado perteneciente á la astucia ?

1.º Parece que el dolo no es pecado perteneciente á la astucia : porque en los hombres perfectos no se encuentra pecado, y ménos el mortal ; pero sí se encuentra en ellos algun dolo segun San Pablo (II Cor. 12, 16) : *como soy astuto, os tomé por dolo*. Luego el dolo no es siempre pecado.

2.º El dolo parece pertenecer principalmente á la lengua segun aquello (Ps. 5, 11) : *con sus lenguas urdian engaños*. Mas la astucia, como tambien la prudencia, reside en el acto mismo de la razon. Luego el dolo no pertenece á la astucia.

3.º Dícese (Prov. 12, 20), *dolo hay en el corazon de los que piensan males*; y no todo pensamiento de males pertenece á la astucia. Luego el dolo no parece pertenecer á la astucia.

Por el contrario: la astucia se ordena á rodear, segun el Apóstol (Ephes. 4, 14), *en astucia para rodéo de error*, á lo que se ordena tambien el dolo. Luego este pertenece á la astucia.

Conclusion. *El dolo implica cierta ejecucion de la astucia, y por lo tanto pertenece á la misma.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 3.), pertenece á la astucia el tomar caminos no verdaderos, sino simulados y aparentes, para proseguir un fin bueno ó malo. Pero el acto de tomar estas vías puede considerarse de dos modos : 1.º en el pensamiento mismo de estos caminos ; y esto pertenece á la astucia propiamente, como asimismo el escogitar vías rectas para un fin legítimo pertenece á la prudencia ; 2.º segun la ejecucion de la obra, en cuyo concepto pertenece al dolo. Por lo tanto *el dolo implica cierta ejecucion de la astucia, y segun esto pertenece á la misma* (2).

Al argumento 1.º dirémos que, así como la astucia propiamente se considera en lo malo, mas abusivamente en lo bueno ; así tambien el dolo, que es la ejecucion de la astucia.

Al 2.º que la ejecucion de la astucia para engañar primera y principalmente

se verifica por palabras, que tienen un lugar preferente entre los signos, con que el hombre significa á otro alguna cosa, como consta por San Agustin (I. De doct. christ. c. 3); y por eso el dolo se atribuye sobre todo á la locucion. Sucede sin embargo haber dolo tambien en los hechos, segun aquello (Ps. 105, 25), y *obraron dolo contra sus siervos*. Tambien reside el dolo en el corazon, segun consta (Eccli. 19, 23), *sus entrañas están llenas de dolo*; y esto es, segun que uno medita dolos, como se lee (Ps. 37, 13) : *y todo el día maquinaban dolos*.

Al 3.º que todos los que piensan hacer algo malo, es necesario que mediten algunas vías, para cumplir su propósito ; y las más veces discurren las dolosas, por las cuales consigán más fácilmente su intento : aunque algunas veces sucede que sin astucia y dolo algunos obran mal abiertamente y por violencia ; pero, puesto que esto se hace con más dificultad, sucede las ménos veces.

ARTÍCULO V. — El fraude pertenece á la astucia ?

1.º Parece que el fraude no pertenece á la astucia : porque no es laudable que uno sufra ser engañado, á lo cual tiende la astucia ; y es laudable que alguno tolere el fraude, segun aquello (I Cor. 6, 7) *¿porqué no tolerais ántes el fraude?* Luego el fraude no pertenece á la astucia.

2.º El fraude parece pertenecer á la ilícita acepcion ó retencion de las cosas exteriores ; pues se dice (Act., 5, 1) que *un varon por nombre Ananías con su mujer Safira vendió un campo y defraudó del precio del campo*. Mas usurpar ilícitamente ó retener las cosas exteriores pertenece á la injusticia ó iliberalidad. Luego el fraude no pertenece á la astucia, la cual se opone á la prudencia.

3.º Nadie usa de la astucia contra sí mismo. Pero los fraudes de algunos son contra sí mismos, pues (Prov. 1, 18) se habla de algunos, que *traman engaños contra sus almas*. Luego el fraude no pertenece á la astucia.

(1) Aplicacion práctica de la astucia principalmente por palabras, y alguna vez por medio de hechos.

(2) Ordinariamente, dice Silvio, el pecado de dolo y de

fraude no es distinto del pecado de aquella obra mala, á que se ordena, y es mortal ó venial segun la naturaleza de la materia.

Por el contrario : el fraude se ordena al engaño , segun aquello (Job , 13 , 9) *¿será engañado como un hombre con vuestras supercherías?* A lo mismo tambien tiende la astucia. Luego el fraude pertenece á la astucia.

Conclusion. *El fraude pertenece propriamente á la astucia, segun que se realiza por hechos.*

Responderémos que, así como el dolo consiste en la ejecucion de la astucia, así tambien el fraude. Pero parece que se diferencian , en que el dolo pertenece universalmente á la ejecucion de la astucia, ya se haga de palabra ó por hechos ; miéntras que *el fraude pertenece más propriamente á la ejecucion de la astucia, segun que se realiza por hechos.*

Al argumento 1.º dirémos, que el Apóstol no induce á los fieles á dejarse engañar en conocer, sino á que toleren con paciencia el efecto del engaño, soportando las injurias fraudulentamente inferidas.

Al 2.º que la ejecucion de la astucia puede verificarse por algun otro vicio, como tambien la ejecucion de la prudencia se verifica por las virtudes ; y de este modo nada impide que la defraudacion pertenezca á la avaricia ó á la iliberalidad.

Al 3.º que los que cometen fraudes, no traman por su intencion cosa alguna contra sí mismos ó contra sus almas; pero por justo juicio de Dios proviene el que lo que maquinan contra otros, contra ellos se vuelva, segun aquello (Ps. 7, 16) : *cayó en la hoya, que él hizo.*

ARTÍCULO VI. — Es lícito tener sollicitud acerca de las cosas temporales ?

1.º Parece que es lícito tener sollicitud acerca de las cosas temporales : porque pertenece al presidente ser solícito sobre aquellos, á quienes preside , segun se lee (Rom., 12, 8) : *el que preside en sollicitud.* Mas el hombre preside por órden divina á las cosas temporales , segun consta (Ps. 8, 8) : *todas las cosas sujetaste debajo de sus pies ; las ovejas y*

las vacas... Luego el hombre debe tener sollicitud de las cosas temporales.

2.º Cada uno es solícito del fin, por el que obra. Pero es lícito que el hombre trabaje por las cosas temporales, con que sustente la vida ; y por eso dice el Apóstol (II Thes. 3, 10) : *si alguno no quiere trabajar, no coma.* Luego es lícito andar solícito de las cosas temporales.

3.º La sollicitud acerca de las obras de misericordia es laudable segun aquello (II Tim. 1, 17), *cuando vino á Roma, (1), me buscó con diligencia ;* y el cuidado de las cosas temporales pertenece á veces á las obras de misericordia, por ejemplo, cuando uno procura con sollicitud los intereses de los pupilos y de los pobres. Luego la sollicitud de las cosas temporales no es ilícita.

Por el contrario, dice el Señor (Matth. 6, 31) : *no os acongojeis diciendo : ¿qué comerémos, ó qué beberémos, ó con qué nos cubriremos?* cosas sin embargo sumamente necesarias.

Conclusion. *La sollicitud de las cosas temporales puede ser mala de tres modos: 1.º si se buscan como último fin; 2.º si se emplea un excesivo cuidado en procurarlas; y 3.º si se teme demasiado que nos falten en la necesidad.*

Responderémos, que la sollicitud implica cierto empeño aplicado á conseguir algo; y es evidente que mayor conato se aplica, donde hay temor de faltar : por consiguiente, donde hay seguridad de conseguir, interviene menor sollicitud. Así pues *la sollicitud de las cosas temporales puede ser ilícita de tres maneras: 1.ª de parte del objeto, de que nos inquietamos, esto es, si buscamos en las cosas temporales nuestro fin último (2); y por eso dice San Agustin (lib. De operibus monach. c. 26) : cuando el Señor dice, no andeis solícitos... dícelo para que no nos fijemos en aquellas y por ellas hagamos lo que se nos manda hacer en la predicacion del Evangelio; 2.ª por el superfluo estudio, que se pone para procurarlas, por el cual el hombre se retráe de las espirituales, á las que principal-*

(1) Onesiforo, cuya misericordia recomienda ; porque movido de ella habia venido desde el Asia, sin reparar en fatigas ni peligros ni aun en la crueldad y malos tratamientos

del emperador, segun hace observar Teodoroto.

(2) Anteponiéndolas á las espirituales.

mente debe dedicarse; y por esto se dice (Matth. 13, 22) que *la solitud del siglo ahoga (1) la palabra*; 3.^a *por parte de un temor superfluo*, esto es, cuando uno teme no le falte lo necesario, haciendo lo que debe, lo cual ha prohibido el Señor por tres razones: 1.^a por los mayores beneficios dados por Dios al hombre sin solitud de su parte, cuales son el cuerpo y el alma; 2.^a por la subvencion, con que Dios atiende á los animales y á las plantas sin intervencion del hombre, segun la proporcion de su naturaleza; 3.^o por la divina Providencia, por cuya ignorancia los gentiles se dedican más principalmente á atesorar bienes temporales. Por esto concluye que nuestra solitud debe tener principalmente por objeto los bienes espirituales, esperando que tambien se nos darán los temporales en lo de necesidad, si cumplimos nuestros deberes.

Al argumento 1.^o dirémos, que los bienes temporales están sometidos al hombre, para que use de ellos segun sus necesidades; no para que constituya en ellos su fin y por ellos se inquiete escesivamente.

Al 2.^o que la solitud del que adquiere el pan con el trabajo corporal no es superflua, sino ordenada; y por esto dice San Jerónimo (sup. illud Matth. 6), *no os acongojeis...* que «se debe trabajar, » desechando la inquietud », esto es, la superflua, que inquieta el espíritu.

Al 3.^o que la solitud de las cosas temporales en las obras de misericordia se ordena al fin de la caridad; y por eso no es ilícita, á ménos que sea escesiva.

ARTÍCULO VII.— Debe alguno ser solícito acerca de las cosas futuras?

1.^o Parece que alguno debe ser solícito de las cosas futuras; pues dicese (Prov. 6, 6): *ve á la hormiga, ¡oh perezoso! y... aprende sabiduría: la cual, no teniendo guía ni maestro ni caudillo, previene para sí el sustento en el estío, y en tiempo de la mies allega lo que ha de comer.* Pero esto es cuidarse del porvenir. Luego es laudable la solitud de las cosas futuras.

2.^o La solitud pertenece á la pru-

dencia (2); y la prudencia tiene por principal objeto las cosas futuras, porque su parte principal es la prevision de las cosas futuras, segun lo dicho (C. 49, a. 6). Luego es virtuoso ser solícito por las cosas futuras.

3.^o Todo el que guarda algo, para conservarlo en lo sucesivo, es solícito por el futuro. Pero se lee (Joan. 12) que el mismo Cristo tenía una bolsa (*loculos*) para guardar algo, y que Judas la llevaba; y los Apóstoles tambien conservaban el precio de las heredades, que se depositaba ante sus pies, segun se lee (Act. 4). Luego es lícito mirar por el porvenir.

Por el contrario, dice el Señor (Matth. 6, 34), *no andeis solícitos por el dia de mañana*; y el dia de mañana se entiende allí lo futuro, como dice San Jerónimo.

Conclusion. *No es lícita la solitud escesiva acerca de las cosas temporales futuras.*

Responderémos, que ninguna obra puede ser virtuosa, si no está revestida de las circunstancias debidas; entre las que una es el tiempo debido, segun se dice (Eccl. 8, 6), *cada cosa tiene su tiempo y sazón*; lo cual no solamente tiene lugar en las obras exteriores, sino tambien en la solitud interior; porque á cada tiempo corresponde su solitud propia, como al tiempo del estío la de recoger la mies y al otoño la de la vendimia. Luego, si uno en tiempo del estío fuese ya solícito sobre la vendimia, *se preocuparía superfluamente con el cuidado del tiempo futuro.* Por consiguiente *Dios prohíbe tal solitud como superflua*, al decir *no andeis solícitos por el dia de mañana*; y así añade *porque el dia de mañana á sí mismo se traerá su cuidado*, esto es, tendrá su propia solitud, que bastará para afligir el espíritu. Y esto es lo que se añade, *bástale al dia su propio afán*, esto es, la afliccion de la solitud.

Al argumento 1.^o dirémos, que la hormiga tiene el cuidado que conviene al tiempo, y esto se nos propone para imitacion.

Al 2.^o que á la prudencia pertenece la debida providencia de las cosas futuras. Sería empero desordenada la providencia ó solitud de las cosas futuras, si uno buscasse como fines las cosas temporales, en las que se dice hay un pasado y un

(1) La sofoca ú oprime, inutilizándola ó haciéndola estéril.

(2) Véase lo espuesto en C. 47, a. 9; y C. 49, a. 6.

porvenir, ó si buscarse lo supérfluo más allá de la necesidad de la vida presente ó anticipándose al tiempo de la solicitud.

Al 3.º que segun San Agustín dice (De serm. Domini in monte, l. 2, c. 17), « cuando, vemos á un siervo de Dios pro- » veerse, á fin de que no le falte lo nece- » sario, no creamos que él se inquieta » para el día de mañana; porque aún el » Señor mismo se ha dignado tener pecu- » lio para darnos ejemplo, y en los he- » chos de los Apóstoles está escrito que » se había proveido para el porvenir de » lo necesario á la vida por el hambre » que amenazaba. El Señor pues no des- » aprueba el que uno por costumbre hu- » mana procure estas cosas, pero sí el que » por ellas (1) se dedique uno al servi- » cio de Dios ».

ARTÍCULO VIII.— Estos vicios se originan de la avaricia?

1.º Parece que tales vicios no se originan de la avaricia: porque, como se ha dicho (C. 43, a. 6), por la lujuria sufre principalmente la razon defecto en su rectitud; y estos vicios se oponen á la razon recta, esto es, á la prudencia. Luego tales vicios dimanen en general de la lujuria, tanto más cuanto que dice Aristóteles (Ethic. l. 7, c. 6) que « Vé- » nus es engañosa y varios sus lazos (2), » y que el incontinente obra por las ase- » chanzas de la concupiscencia ».

2.º Los vicios predichos tienen cierta semejanza de prudencia, como se ha dicho (a. 3, y C. 47, a. 13). Pero, puesto que la prudencia existe en la razon, y parece tener más proximidad á los vicios espirituales, como son el orgullo y la vanagloria; síguese que tales vicios parecen dimanar más de la soberbia que de la avaricia.

3.º El hombre usa de asechanzas, no solo para apoderarse de los bienes ajenos, sino tambien en maquinar la muerte

de otros; de las que la primera pertenece á la avaricia y la segunda á la ira. Pero usar de asechanzas pertenece á la astucia, al dolo y al fraude. Luego los predichos vicios no solamente provienen de la avaricia, sino tambien de la ira.

Por el contrario, San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) conceptúa al fraude hijo de la avaricia.

Conclusion. *La prudencia de la carne, la astucia, el dolo, el fraude y la demasiada solicitud de los bienes temporales traen principalmente su origen del vicio de la avaricia.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 3, y C. 47, a. 13), la prudencia de la carne y la astucia con el dolo y fraude tiene cierta semejanza con la prudencia en cierto uso de la razon. Pero entre las demas virtudes morales aparece principalmente el uso de la razon recta en la justicia, que reside en el apetito racional; y por esto el indebido uso de la razon aparece tambien con especialidad en los vicios opuestos á la justicia; pero á esta se opone más principalmente la avaricia; por consiguiente *los predichos vicios dimanen sobre todo de la avaricia.*

Al argumento 1.º dirémos, que la lujuria á causa de la vehemencia de la delectacion y de la concupiscencia oprime totalmente á la razon, para que no obre; al paso que en los predichos vicios existe algun uso de la razon, si bien desordenado: de consiguiente los predichos vicios no dimanen directamente de la lujuria. Mas el que el Filósofo (3) llame á Vénus dolosa, lo dice por cierta analogía, en cuanto sorprende súbitamente al hombre, cual sucede en los dolos; pero no por medio de astucias, sino más bien por medio de la violencia de la concupiscencia y de la delectacion: por lo cual tambien añade que Vénus roba la inteligencia del que sabe mucho.

Al 2.º que obrar insidiosamente (4)

(1) Las ediciones romanas insertan aquí *non*; en cuyo caso la razon de esa desaprobacion está en dejar el servicio divino, por atender á las necesidades temporales; mientras que sin aquella negacion se reprueba la solicitud por los bienes mundanales en el concepto de mirarlos como el motivo mezquinamente interesado de servir á Dios por ellos, y no por Dios mismo. Una y otra redaccion son pues aceptables; si bien la positiva, que preferimos, tiene en su apoyo la unanimidad de todos los ejemplares impresos y manuscritos con la sola escepcion indicada.

(2) *Corripia*: algunos interpretan esta palabra empleada

por Homero en la Iliada (c. 14, v. 214 á 217) por el ribete del vestido de Vénus, bordado con seductivo primor; pero Santo Tomás la entiende por ligadura ó lazo designativo de la concupiscencia, que ata ó embota la mente, añadiendo que el adjetivo *varta* denota la tendencia á bienes aparentemente buenos como deleitables, siendo en realidad verdaderos males.

(3) Más bien Homero citado por él, segun lo espuesto en la nota precedente.

(4) *Ex insidiis*: con dolo y fraude, no en el sentido en que deja consignadas (C. 40, a. 3) como lícitas ciertas asechanzas ó estratagemas en la guerra.

parece pertenecer á cierta pusilaminidad; pues el magnánimo quiere aparecer abiertamente en todo, como dice el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 3): por lo tanto, puesto que la soberbia tiene ó finge cierta semejanza de magnanimidad, de ahí es que no provienen directamente de la soberbia tales vicios, que se valen del dolo y del fraude; sino que esto pertenece más bien á la avaricia, que busca la propia utilidad menospreciando la escelencia.

Al 3.º que la ira tiene un movimiento súbito, por lo que obra precipitadamente y sin el consejo, de que usan los vicios predichos, aunque desordenadamente; y el que algunos se valgan de asechanzas para matar á otros, no proviene de la ira, sino más bien del odio: porque el iracundo desca ser conocido, cuando hace daño, como dice el Filósofo (Retor. l. 2, c. 4).

CUESTION LVI.

Preceptos pertenecientes á la prudencia.

1.º Preceptos pertenecientes á la prudencia. — 2.º Preceptos pertenecientes á los vicios opuestos.

ARTÍCULO I. — ¿Entre los preceptos del Decálogo debió darse alguno sobre la prudencia?

1.º Parece que entre los preceptos del Decálogo debió darse alguno sobre la prudencia: porque acerca de la virtud más principal deben darse preceptos más principales; y los preceptos más principales de la ley son los preceptos del Decálogo. Siendo pues la prudencia la más principal entre las virtudes morales, parece que debió darse algun precepto sobre ella entre los del Decálogo.

2.º En la doctrina evangélica se contiene sobre todo la ley respecto á los preceptos del Decálogo. Pero en la doctrina evangélica se da un precepto sobre la prudencia, como se ve (Matth. 10, 16): *sed prudentes como serpientes*. Luego entre los preceptos del Decálogo debió mandarse el acto de la prudencia.

3.º Las otras partes del antiguo Testamento se refieren á los preceptos del Decálogo, por lo cual se dice (Malach. ult. 4): *acordáos de la Ley de Moisés mi siervo, que le encomendé en Horeb*. Pero en los otros documentos del antiguo Testamento se dan preceptos sobre la prudencia, como se ve (Prov. 3, 5),

no te apoyes en tu prudencia; y más adelante (4, 25), tus párpados vayan delante de tus pasos. Luego debió darse tambien en la ley algun precepto sobre la prudencia, y principalmente entre los preceptos del Decálogo.

Por el contrario, enumérense los preceptos del Decálogo.

Conclusion. *No fue conveniente [1] que entre los preceptos del Decálogo se pusiera uno, que perteneciera directamente á la prudencia; pues todos los preceptos del Decálogo [2] pertenecen á la prudencia, segun que esta dirige todos los actos virtuosos.*

Responderémos que, segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 110, a. 1) al tratar de los preceptos, los preceptos del Decálogo, así como han sido dados á todo el pueblo, así tambien caen bajo la apreciacion de todos, como pertenecientes á la razon. Mas corresponden principalmente al dictámen de la razon natural los fines de la vida humana, que se refieren á las cosas prácticas, como los principios conocidos naturalmente á las ciencias especulativas, segun consta de lo dicho (C. 47, a. 6). Pero la prudencia no tiene por objeto el fin, sino lo que conduce á él, como se ha dicho (ibid.): por consiguiente *no fue*

conveniente que entre los preceptos del Decálogo se estableciera alguno, que perteneciese directamente á la prudencia; á la cual sin embargo pertenecen todos los preceptos, segun que es directiva de todos los actos virtuosos.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la prudencia es absolutamente más principal que todas las otras virtudes morales, sin embargo la justicia se refiere más principalmente al concepto de débito; lo cual se requiere para el precepto, como se ha dicho (C. 44, a. 1; y 1.ª-2.ª, C. 60, a. 3). Por consiguiente los preceptos principales de la ley, que son los preceptos del Decálogo, más debieron pertenecer á la justicia que á la prudencia.

Al 2.º que la doctrina evangélica es doctrina de perfeccion (1); y por esto convino que en la misma se instruyera perfectamente al hombre de todo lo perteneciente á la rectitud de la vida, ya sean fines ó medios. Por esto convino tambien que se dieran preceptos en la doctrina evangélica sobre la prudencia.

Al 3.º que, así como la otra doctrina del antiguo Testamento se ordena á los preceptos del Decálogo como á fin, así tambien fue conveniente que en los subsiguientes documentos del antiguo Testamento fueran instruidos los hombres sobre el acto de la prudencia, que tiene por objeto las cosas conducentes al fin.

ARTÍCULO II. — ¿En la antigua ley fueron propuestos convenientemente preceptos prohibitivos acerca de los vicios opuestos á la prudencia?

1.º Parece que en la antigua ley fueron propuestos convenientemente preceptos prohibitivos (2) sobre los vicios opuestos á la prudencia; porque á la prudencia no ménos se oponen los que tienen directa oposicion á la misma (como la imprudencia y sus partes) que los que tienen semejanza con ella (como la astucia y los que á ella pertenecen). Pero estos vicios se prohíben en la ley, pues dícese (Levit. 19, 13), *no hablarás mal de tu prójimo; y* (Deuter. 25, 13), *no*

tendrás en tu saco diversos pesos, mayor y menor. Luego debieron darse algunos preceptos prohibitivos tambien sobre aquellos vicios, que directamente se oponen á la prudencia.

2.º En muchas otras cosas puede cometerse fraude, además de la compra y venta. Luego la ley prohibió inconvenientemente el fraude en solo la compra y venta.

3.º La misma razon hay para ordenar un acto de virtud que para prohibir el del vicio opuesto. Es así que los actos de la prudencia no se encuentran prescritos en la ley. Luego tampoco debieron prohibirse en ella los vicios opuestos.

Por el contrario: es evidente que los hubo segun los preceptos citados (argumento 1.º)

Conclusion. Fue conveniente que se dieran en la ley antigua preceptos prohibitivos acerca de la ejecucion de la astucia, en cuanto pertenece á la injusticia.

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1), la justicia se refiere sobre todo á la razon de débito, que se requiere para el precepto; puesto que la justicia es para dar á otro lo que le es debido, como se dirá (C. 58, a. 1). Pero la astucia en cuanto á la ejecucion se comete sobre todo en las cosas, sobre que versa la justicia, como se ha dicho (C. 55, a. 5); y por esto fue conveniente se diesen preceptos prohibitivos en la ley sobre la ejecucion de la astucia, en cuanto pertenece á la injusticia, como cuando con dolo y fraude calumnia uno á alguien ó le roba sus bienes.

Al argumento 1.º dirémos, que aquellos vicios, que directamente se oponen á la prudencia con manifiesta contrariedad, no pertenecen tanto á la injusticia como la ejecucion de la astucia; y por esta razon no se prohíben así en la ley como el fraude y el dolo, que pertenecen á la injusticia.

Al 2.º que todo dolo ó fraude cometidos en las cosas, que atañen á la injusticia, pueden entenderse prohibidos (Lev. 19) en la prohibicion de la calumnia; pero principalmente se suele cometer

(1) Aun en sus preceptos, y no precisa ó exclusivamente por razon de los llamados consejos evangélicos; toda vez que se trata de lo necesario para la salvacion, y no lo es la observancia de dichos consejos, como se verá adelante (C. 184,

a. 3).

(2) Por cuanto se determinan algunos, que solo indirectamente se la oponen, y no otros directamente contrarios á ella.

fraude y dolo en la compra y venta, según aquello (Eccli. 26, 28): *no se librará el bodegonero del pecado* (1) *de sus labios*. Por esto especialmente se da precepto prohibitivo en la ley sobre el fraude cometido por compras y ventas.

Al 3.º que todos los preceptos sobre

los actos de la justicia dados en la ley pertenecen á la ejecucion de la prudencia; como tambien los preceptos prohibitivos sobre el hurto, calumnia y venta fraudulenta pertenecen á la ejecucion de la astucia.

CUESTION LVII.

Del derecho.

Despues de haber hablado de la prudencia, trataremos de la justicia; acerca de la cual se ocurren estas cuatro consideraciones: 1.ª sobre la justicia; 2.ª sobre sus partes; 3.ª del don á esto perteneciente; y 4.ª acerca de los preceptos concernientes á la justicia. Sobre la primera, ó sea, la justicia, debemos examinar estos cuatro puntos: 1.º El derecho.—2.º La justicia misma.—3.º La injusticia.—4.º El juicio. Acerca del primero estudiaremos: 1.º El derecho es objeto de la justicia?—2.º Se divide convenientemente en natural y positivo?—3.º El derecho de gentes es lo mismo que el derecho natural?—4.º El derecho del señor y el paterno deben distinguirse especialmente?

ARTÍCULO I. — El derecho es objeto de la justicia?

1.º Parece que el derecho no es objeto de la justicia: porque dice el juriconsulto Celso (l. 1, ff. De just. et jure) (2) que « el derecho es el arte de lo bueno y de lo equitativo »; y el arte no es objeto de la justicia, sino que es por sí mismo una virtud intelectual. Luego el derecho no es objeto de la justicia.

2.º « La ley, como dice San Isidoro » (Etymol. l. 5, c. 3), es especie del derecho; pero la ley no es objeto de la justicia, sino más bien de la prudencia, y así es que el Filósofo considera parte de la prudencia la positiva de la ley (Ethic. l. 6, c. 8). Luego el derecho no es objeto de la justicia.

3.º La justicia somete principalmente el hombre á Dios, pues dice San Agustín (l. De moribus Ecclesiæ, c. 15) que « la justicia es el amor, que solo sirve á

» Dios, y que por esto impera bien en » las demas cosas que estan sujetas al » hombre ». Pero el derecho no pertenece á las cosas divinas, sino solamente á las humanas; pues dice San Isidoro (Etymol. l. 5, c. 2) que « lo lícito es ley divina, mas el derecho ley humana ». Luego el derecho no es objeto de la justicia.

Por el contrario, San Isidoro dice en el mismo libro (c. 3) que « se ha llamado » (*jus*) derecho, porque es justo ». Pero lo justo es objeto de la justicia, pues dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1) que « todos » quieren llamar justicia al hábito, que » los conduce á obrar cosas justas ». Luego el derecho es objeto de la justicia.

Conclusion. *El derecho es objeto de la justicia.*

Responderemos, que es propio de la justicia entre las demas virtudes el que ordene al hombre en sus relaciones con los demas; puesto que implica cierta igualdad, como lo demuestra su mismo nombre, pues se dice vulgarmente que

(1) En la Vulgata leemos en plural (*peccatis*) de los pecados.

(2) Segun reliere Ulpiano (*Dig. vel Lego* 1).

se ajustan (1) las cosas, que se igualan, y la igualdad es con otro. Mas las otras virtudes perfeccionan al hombre solamente en las cosas, que le convienen considerado en sí mismo. Así pues lo que es recto en las obras de las demas virtudes, á lo cual tiende la intencion de la virtud como á su propio objeto, no se considera sino por comparacion al agente; al paso que lo recto en la obra de la justicia, áun prescindiendo de su relacion con el agente, se constituye por comparacion con otro: porque en nuestras acciones se dice ser justo lo que corresponde á otra cosa segun alguna cualidad, por ejemplo, la recompensa de la merced debida por el servicio prestado; y así se dice algo justo, como teniendo la rectitud de la justicia, en la cual termina la accion de esta, áun sin atender cómo (2) lo ejecuta el agente. Pero en las demas virtudes no se determina algo recto sino por la manera con que el agente la ejecuta: por cuya causa se determina á la justicia con más especialidad que á las demas virtudes el objeto en sí mismo que se llama justo; y esto es el derecho. Por lo cual es evidente que *el derecho es objeto de la justicia*.

Al argumento 1.º dirémos, que se ha acostumbrado á interpretar los nombres, separándose de su primitivo significado para denotar otras cosas; como el nombre de medicina se impuso primeramente para denotar el remedio, que se aplica al enfermo para curarle, y despues para significar el arte con que esto se hace. Así tambien este nombre (*jus*) derecho primeramente se impuso para significar la misma cosa justa; pero luego se derivó al arte, por el que se conoce lo que es justo, y más adelante para denotar el lugar, donde se adjudica, como se dice que uno comparece en derecho (3); y finalmente se dice tambien que se da el derecho por aquel, á cuyo oficio corresponde administrar la justicia, aunque lo que decreta sea injusto.

(1) *Iustari*: voz no latina, pero con mucha razon adoptada por el Santo Doctor al modo de la italiana *aggiustare* y la francesa *ajuster*, conforme á la sábia máxima de S. Agustín: « vale más que nos censuren los gramáticos que dejar de ser » entendidos por los lectores.

(2) Con qué intencion, y si espontáneamente ó no.

(3) Comparecer en juicio ó recurrir al juez ó ante el tribunal de justicia, frase muy comun entre los juriconsultos.

Al 2.º que, así como de las obras, que se ejecutan exteriormente por medio del arte, preexiste cierta razon de ellas en la mente del artista, que se llama regla del arte; así tambien de aquella obra de lo justo, que la razon determina, preexiste cierta razon en la mente, como cierta regla de prudencia: y esto, si se escribe, se llama ley (*lex*), pues « la ley, segun » San Isidoro (*Etymol.* l. 5, c. 3) es la » constitucion escrita » (4); y por consiguiente la ley no es el mismo derecho, propiamente hablando, sino una razon del derecho.

Al 3.º que, puesto que la justicia importa la igualdad; como nosotros no podemos recompensar á Dios en equivalencia, de ahí es que no podemos devolver á Dios lo justo segun el sentido propio de la palabra: y por este motivo no se dice propiamente derecho la ley divina, sino lo lícito (*fas*); puesto que Dios se conforma con que cumplamos lo que podemos. Sin embargo la justicia tiende á que el hombre en lo posible recompense á Dios, sometiendo totalmente su espíritu á él.

ARTÍCULO II.— Se divide convenientemente el derecho en natural y positivo? (5)

1.º Parece que el derecho no se divide convenientemente en natural y positivo: porque lo que es natural, es inmutable y lo mismo para todos; mas en los asuntos humanos no se halla cosa de tal carácter, porque todas las reglas del derecho humano son deficientes en algunos casos (6), ni ejercen su virtud en todas partes. Luego no hay algun derecho natural.

2.º Dícese positivo lo que procede de la voluntad; mas no es justo algo, porque procede de la voluntad humana, pues de otro modo la voluntad del hombre no podría ser injusta. Luego, siendo lo *justo* lo mismo que el *derecho*, parece que no hay derecho alguno positivo.

3.º El derecho divino no es el derecho

(4) Por lo que dice tambien que se deriva de *legere* (leer).

(5) Santo Tomás en este artículo no divide el derecho considerado segun toda su estension, sino solo el derecho perteneciente al órden de la naturaleza, y que podemos conocer por la luz natural.

(6) No tienen sancion ó fuerza obligatoria bastante eficaz por sí misma, para hacerse observar, prescindiendo de la actitud ó capacidad de los súbditos, á quienes se imponen.

natural, puesto que escede la naturaleza humana; y asimismo tambien no es el derecho positivo, pues no se funda en la autoridad humana sino en la divina. Luego inconvenientemente se divide el derecho en natural y positivo.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 10 ó 12) que «lo justo político se divide en natural y legal», esto es, positivo (*lege positivum*).

Conclusion. *El derecho se divide convenientemente en natural y positivo.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el derecho ó lo justo es alguna obra adecuada á otro segun algun modo de igualdad; y de dos modos puede ser algo adecuado á algun hombre: 1.º por la naturaleza misma de la cosa, como cuando alguno da tanto, para recibir otro tanto, *y esto se llama derecho natural* (1); 2.º algo es adecuado ó correspondiente á otro segun una convencion ó asentimiento comun, cuando alguno se considera satisfecho recibiendo tanto, y esto puede tener lugar de dos maneras: 1.ª por algun pacto privado, como cuando se establece un contrato entre personas privadas; y 2.ª por convencion pública, v. gr. cuando todo el pueblo consiente en que algo se tenga como adecuado y correspondiente á otro, ó cuando esto lo ordena el príncipe, que tiene el cuidado del pueblo, y que representa su personalidad; y *esto se dice derecho positivo* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que aquello, que es natural al que tiene naturaleza inmutable, es menester que sea siempre y en todas partes tal. Mas la naturaleza del hombre es mudable, y por tanto lo que es natural al hombre, puede algunas veces faltar, como segun la igualdad natural debe devolverse el depósito al depositante; y, si de este modo la naturaleza humana fuese siempre recta, debería observarse esto siempre: pero, como sucede á veces que la voluntad del hombre se extravía, dase el caso en que el depósito no debe ser devuelto, para que el hombre que tiene una voluntad depravada, no haga mal uso de él, como si un furioso ó

un enemigo de la república reclama las armas depositadas.

Al 2.º que la voluntad humana por convenio comun puede ejecutar algo justo en las cosas, que por sí no tienen repugnancia alguna á la justicia natural; y en estas ha lugar el derecho positivo: por lo cual el Filósofo dice (Ethic. l. 5, c. 7) que «lo justo legal es lo que en principio no difiere de este ó aquel modo, pero deja de ser indiferente una vez ya establecido». Pero, si algo repugna por sí mismo al derecho natural, no puede hacerse justo por la voluntad humana; como si se establece que sea lícito hurtar ó cometer adulterio: por lo cual, dicese (Is. 10, 1): *¡ay de los que establecen leyes injustas!*

Al 3.º que se dice derecho divino el promulgado por Dios; y tiene por objeto en parte las cosas que son naturalmente justas, pero cuya justicia sin embargo está oculta á los hombres, y en parte las que se hacen justas por institucion divina. Luego tambien el derecho divino puede ser distinguido por estas dos partes, como asimismo el derecho humano: pues se mandan ciertas cosas en la ley divina, porque son buenas, y se prohíben otras, porque son malas; y otras son buenas, porque son mandadas, y otras malas, porque se prohíben.

ARTÍCULO III.—**El derecho de gentes es lo mismo que el derecho natural?** (3).

1.º Parece que el derecho de gentes es lo mismo que el derecho natural: porque no todos los hombres están de acuerdo sino en lo que les es natural. Pero acerca del derecho natural convienen todos los hombres; pues dice el jurisconsulto (4) (lib. 9, ff. De just. et jure) que «el derecho de gentes es del que usan todas las naciones». Luego el derecho de gentes es el derecho natural.

2.º La servidumbre es natural entre los hombres; porque algunos son naturalmente siervos, como prueba el Filósofo (Polit. l. 1, c. 3 y 4), y «las servidum-

(1) De aquí es que el derecho natural es aquello que dicta la razon natural inmediatamente, ó se sigue evidentemente de ella, y es conforme á la naturaleza ó condicion de las cosas.

(2) Este es el que, indiferente considerado en sí mismo, es

determinado por Dios, por el príncipe ó otra autoridad.

(3) Véase lo espuesto en la 1.ª 2.ª, tomo 2.º C. 95, a. 4.

(4) Ulpiano, citado tambien por S. Isidoro (*Etym.* l. 5, § 6) y se colige ademas de Graciano (*Decr. dist.* 6, c. 9).

»bres pertenecen al derecho de gentes», como dice San Isidoro (Etym. l. 5, c. 6). Luego el derecho de gentes es el derecho natural.

3.º El derecho segun lo dicho (a. 1) se divide en natural y positivo. Pero el derecho de gentes no es el derecho positivo; pues nunca todas las naciones convinieron para establecer algo por un pacto comun. Luego el derecho de gentes es el derecho natural.

Por el contrario, dice San Isidoro (Etym. l. 5, c. 4) que «el derecho ó es »natural, ó civil, ó de gentes»; y así el derecho de gentes se distingue del derecho natural.

Conclusion. *El derecho, que considerado en absoluto se llama natural, es comun á nosotros y á los otros animales; pero el derecho de gentes se diferencia del derecho natural, segun que se refiere exclusivamente á los hombres.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) el derecho ó lo justo natural es lo que por su naturaleza es adecuado ó proporcionado á otro, y esto puede tener lugar de dos modos: 1.º segun su consideracion absoluta, como el macho tiene por su naturaleza proporcion con la hembra, para engendrar de ella; y la madre con el hijo, para nutrirlo; 2.º algo es naturalmente proporcionado á otro, no segun su absoluta naturaleza, sino segun algo, que del mismo se sigue, como la propiedad de las posesiones: porque, si se considera este campo en absoluto, no hay motivo para que sea más de este que de aquel; pero, considerado con relacion al cuidado de su cultivo y al uso pacífico del mismo, en este concepto tiene cierta proporcion, para que sea de uno y no de otro, como consta por el Filósofo (Polit. l. 2, c. 3). Mas absolutamente el tomar alguna cosa no solo conviene al hombre, sino tambien á los otros animales; y por esto *el derecho llamado natural segun el primer modo es comun á nosotros y á los otros animales*; pero del derecho natural así dicho se separa el derecho de gentes, como dice el Jurisconsulto (lib. 1. ff. De just. et jure), porque «aquel es comun á

» todos los animales y este solamente á » los hombres entre sí». Pero el considerar una cosa comparándola con la que de la misma se sigue es propio de la razon; y por tanto esto mismo es natural al hombre segun la razon natural, que esto dicta: por lo cual dice el Jurisconsulto Cayo (lib. 9, ff. eod.): «lo que establece » la razon natural entre todos los hombres, lo observan con entera igualdad (1) todos y se llama derecho de gentes».

Por lo dicho es evidente la respuesta al 1.º

Al 2.º que el que este hombre sea siervo más bien que el otro, considerando esto en absoluto, no tiene razon natural; sino solo segun alguna utilidad consecuente, en cuanto es útil á este el ser regido por «el más sabio, y á aquel el ser ayudado » por este», como se dice (Polit. l. 1, c. 5): y por lo tanto la servidumbre perteneciente al derecho de gentes es natural del modo segundo, mas no del primero.

Al 3.º que, puesto que la razon dicta las cosas que pertenecen al derecho de gentes, como las cosas cuya equidad es próxima; de ahí es que no tienen necesidad de especial institucion, sino que la razon misma natural las establece, como se ha dicho segun la autoridad aducida.

ARTÍCULO IV. — ¿Deben distinguirse especialmente el derecho paterno y el de señorial?

1.º Parece que no debe distinguirse especialmente el derecho paterno del señorial; porque á la justicia pertenece el dar á cada uno lo que es suyo, como dice San Ambrosio (De officiis, l. 1, c. 24). Pero el derecho es objeto de la justicia, segun lo dicho (a. 1). Luego el derecho pertenece igualmente á cada cual; y por lo tanto no deben distinguirse especialmente el derecho del padre y del señor.

2.º La razon de lo justo es ley, segun lo dicho (a. 1, al 2.º); y la ley mira al bien comun de la ciudad y reino, como se ha espuesto (1.º-2.º, C. 90, a. 2), y no al bien privado de una sola persona, ó

(1) *Peræque* en casi todos los ejemplares tanto impresos como manuscritos: el códice de Alcañiz pone en lugar de *peræque* (*homines sive gentes*) los hombres ó naciones, y en alguna edición (*rom. antig.*) se lee *gentes* y no *homines* ni *peræque*:

mas en las posteriores á Nicolai, como en la de Nápoles (1764) y la de Drioux (Paris, 1877) solo *omnes peræque*. La áurea dice (*omnes gentes peræque*) en todas las naciones unánimemente.

án de una sola familia. Luego no debe haber un derecho especial ó justo señorial ó paterno, puesto que el señor y el padre pertenecen á la familia, segun se dice (Polit. l. 1, c. 3).

3.º En los grados de los hombres hay otras muchas diferencias, por ejemplo, unos son militares, otros sacerdotes, algunos príncipes. Luego á cada grado debería asignarse un derecho ó justo especial.

Por el contrario: el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 10 y 11) distingue del derecho político el dominativo y el paterno y otros análogos.

Conclusion. *Convenientemente se distingue el derecho, que no se refiere á otro simpliciter, en derecho paterno y señorial.*

Responderémos, que el derecho ó lo justo se dice por proporcion á otro, y otro puede entenderse de dos maneras: 1.ª lo que es *simpliciter* otro, como lo que es completamente distinto, segun se ve en dos hombres, de los que uno no está bajo el otro, sino que ambos lo están bajo el único príncipe de la ciudad; y entre tales lo justo lo es *simpliciter* segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 11 y 12); 2.ª dicese algo justo, no en absoluto (*simpliciter*), sino como siendo algo de esto; y de este modo en las cosas humanas el hijo es algo del padre, porque en cierto modo es parte de él, como se dice (Ethic. l. 8, c. 11 y 12), y el siervo es algo del señor, porque es su instrumento (Polit. l. 1, c. 3 y 4); y por tanto no hay comparacion del padre al hijo como á otro en absoluto: por cuya causa no hay allí justo *simpliciter*, sino cierto justo, esto es, lo paterno; y por la misma razon ni entre el señor y el siervo, sino que hay entre ellos lo justo dominativo. Mas la mujer, aunque sea algo del varon, puesto que se compara á él como al propio cuerpo, segun se ve por el Apóstol (Ephes. 5, 28); sin embargo más se distingue del varon que el hijo del padre ó el siervo del señor, pues es asumida en cierta vida social del matri-

monio: y por eso, como se dice (Ethic. l. 5, c. 6), entre el marido y la mujer lo justo tiene más razon de justo que entre el padre y el hijo ó el señor y el siervo; puesto que, como el varon y la mujer tienen una relacion inmediata en la sociedad doméstica, como se ve (Polit. l. 1, c. 3), por eso entre ellos no hay tampoco en absoluto lo político justo, sino más bien lo justo económico.

Al argumento 1.º dirémos, que á la justicia pertenece dar á cada uno su derecho, supuesta sin embargo diversidad del uno al otro; pues, si alguien se da á sí lo que se le debe, esto no se llama propiamente justo: y, por cuanto lo que es del hijo es del padre y lo que es del siervo es del señor, por esta razon no hay propiamente justicia del padre al hijo ó del señor al siervo.

Al 2.º que el hijo en cuanto hijo es algo del padre, é igualmente el siervo en cuanto siervo es algo del señor; mas uno y otro, en cuanto se considera como cierto hombre, es algo subsistente por sí distinto de otros: y por esto, en cuanto ambos son hombres, se refiere á ellos de algun modo la justicia; y asimismo se dan tambien algunas leyes acerca de las cosas que son del padre con respecto al hijo (1) ó del señor al siervo: pero, en cuanto ambos son algo del otro, en tal concepto falta allí la perfecta razon de lo justo ó del derecho (2).

Al 3.º que todas las otras diversidades de las personas, que existen en la ciudad, tienen relacion inmediata con la comunidad de esta y con el príncipe de la misma; y por esto lo justo se considera respecto de ellas segun la perfecta razon de la justicia. Distínguese no obstante esto justo segun los diversos cargos: por lo cual se dice derecho militar, derecho de los magistrados ó sacerdotes, no por defecto de lo justo en absoluto, como se dice derecho paterno ó señorial; sino porque á cada condicion de persona se le debe algo propio segun su propio oficio.

(1) Entiéndese ántes de su emancipacion, despues de la cual hay de parte del hijo verdadero y propio concepto *juris et justitiae* de lo justo y de derecho.

(2) De lo cual resulta que hay perfecta razon de derecho y de justo, cuando el hijo está emancipado.

CUESTION LVIII.

De la justicia.

1.º Qué es justicia?—2.º La justicia se refiere siempre á otro?—3.º Es virtud?—4.º Está en la voluntad como en su sujeto?—5.º Es virtud general?—6.º En cuanto es general, es lo mismo en esencia con toda virtud?—7.º Hay alguna justicia particular?—8.º La justicia particular tiene propia materia?—9.º Tiene por objeto las pasiones, ó solamente las operaciones?—10.º El medio de la justicia es un medio real?—11.º El acto de la justicia es dar á cada uno lo suyo?—12.º La justicia es la principal entre todas las virtudes morales?

ARTÍCULO I.—*Se define convenientemente la justicia diciendo que es « perpétua » y constante voluntad de dar á cada uno su derecho? (1)*

1.º Parece que se define inconvenientemente por los juriconsultos (Lib. 10, ff. De just. et jure) la justicia, diciendo que es « la perpétua y constante voluntad de dar á cada uno su derecho »: porque la justicia segun el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1) es « el hábito, por el » cual son algunos operadores de lo justo » y lo obran y quieren ». Pero la voluntad designa la potencia ó tambien el acto. Luego inconvenientemente se dice que la justicia es voluntad.

2.º La rectitud de la voluntad no es voluntad; de otra suerte, si esta fuera su rectitud, seguiríase que ninguna voluntad sería perversa. Mas segun San Anselmo (lib. De verit. c. 13) « la justicia es la rectitud ». Luego la justicia no es voluntad.

3.º Solo la voluntad de Dios es perpétua. Si pues la justicia es la voluntad perpétua, solo en Dios existirá justicia.

4.º Todo lo perpétuo es constante, puesto que es inmutable. Luego supérfluamente se incluyen ambas cosas en la definición de la justicia, esto es, lo perpétuo y lo constante.

5.º Dar á cada uno el derecho pertenece al príncipe. Luego, si la justicia es la que da á cada uno su derecho, síguese que la justicia no está sino en el príncipe: lo cual es inconveniente.

6.º Dice San Agustín (lib. De moribus Eccles. c. 15) que « la justicia es el » amor, que sirve solamente á Dios ». Luego no da á cada uno lo suyo (2).

Conclusion. La justicia es un hábito, que inclina ó determina la voluntad á dar á cada uno lo que le pertenece, ó sea, aquello á que tiene derecho.

Responderémos, que la antedicha definición de la justicia es conveniente, si se entiende rectamente: porque, siendo toda virtud un hábito, que es el principio del acto bueno, es necesario que toda virtud se defina por el acto bueno acerca de la materia propia de la virtud. Pero el objeto propio de la justicia es lo que se refiere á otro, como á su propia materia, segun se patentizará (a. 2); y por tanto se designa el acto de la justicia por comparacion á la propia materia y objeto, cuando se dice « que da á cada » uno su derecho »; porque, como dice San Isidoro (Ety. l. 10, letra I), « dícese justo, porque guarda el derecho » (3). Mas, para que algun acto sea virtuoso acerca de cualquiera materia, se requiere que sea voluntario, estable y

(1) Así lo define Ulpiano (Dig. l. 1, §. 10), y de un modo enteramente análogo S. Agustín (De civ. Dei, l. 19, c. 21) y San Ambrosio (De offic. l. 1, c. 21).

(2) Echase de ménos aquí el arg. Por el contrario, que algu-

nos suplen de este modo: Sed contra est auctoritas jurisperitorum.

(3) Es decir, lo observa ó cumple la ley; no precisamente que lo hace guardar ó vela por su observancia con autoridad de juez ó de legislador.

firme; porque dice el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 4) que « para el acto de virtud » se requiere 1.º que obre sabiendo; 2.º que elija y por un fin legítimo, y 3.º que obre invariablemente»: mas el primero de estos (*requisitos*) se incluye en el segundo; pues lo que se obra por ignorancia es involuntario, como se dice (Ethic. l. 3, c. 1), y por esto en la definición de la justicia primeramente se pone la voluntad, para manifestar que el acto de justicia debe ser voluntario; y se añade la constancia y perpetuidad, para designar la firmeza del acto. Por consiguiendo la predicha definición es una definición completa de la justicia; si bien se indica el acto por el hábito, que es especificado por el acto, pues el acto se espresa (*con referencia*) al hábito. Si alguno quisiere reducir la definición de la justicia á su debida forma, podría decir así: *justicia es el hábito, según el cual alguno con constante y perpétua voluntad da á cada uno su derecho* (1). Esta definición es casi la misma de Aristóteles, quien dice (Ethic. l. 5, c. 5) que « la justicia es el hábito, por el que » alguno se dice obrar según la elección » de lo justo ».

Al argumento 1.º dirémos, que la voluntad designa aquí el acto, no la potencia. Los escritores suelen definir los hábitos por los actos, como dice San Agustín (super Joan. tract. 79) que « la fe es » creer lo que no ves ».

Al 2.º que ni aun la justicia es esencialmente la rectitud, sino solo causalmente; pues es el hábito, según el que alguno obra y quiere rectamente.

Al 3.º que la voluntad puede decirse perpétua de dos modos: 1.º por parte del mismo acto, que dura perpétuamente, y de este modo solo la voluntad de Dios es perpétua; y 2.º por parte del objeto, esto es, porque alguno quiere perpétuamente hacer algo, y esto se requiere para la razón de justicia; pues no basta para esta razón que alguno quiera en determinado tiempo observar la justicia en algun negocio, porque apénas se encuentra alguno, que quiera obrar injustamente en todo; sino que se requiere que

el hombre tenga perpétuamente y en todas las cosas voluntad de observar la justicia.

Al 4.º que, puesto que lo perpétuo no se considera según la duración perpétua del acto de la voluntad, no se añade superflamente *constante*; para que, así como por decirse *voluntad perpétua* se designa que alguno obra con propósito perpétuo de conservar la justicia, así también diciendo *constante* se designe que persevera en este propósito firmemente.

Al 5.º que el juez da á otros lo que les es debido por modo de imperante y director; pues el juez es lo justo animado y el príncipe es el custodio de lo justo, como se dice (Ethic. l. 5, c. 4 y 6): pero los súbditos dan á cada cual lo que es suyo por modo de ejecucion.

Al 6.º que, así como en el amor de Dios se incluye el del prójimo, según lo dicho (C. 25, a. 1); así también en el servicio del hombre á Dios se incluye el que dé á cada uno lo que debe.

ARTÍCULO II.—La justicia se refiere siempre á otro?

1.º Parece que la justicia no siempre se refiere á otro: porque dice el Apóstol (Rom. 3, 22) que *la justicia de Dios es por la fe de Jesucristo*; y la fe no se dice por comparación de un hombre á otro. Luego tampoco la justicia.

2.º Según San Agustín (lib. De mor. Eccles. c. 15) « pertenece á la justicia » por el hecho de servir á Dios, mandar » bien á los demás seres, que están sometidos al hombre ». Pero el apetito » sensitivo está sometido al hombre, como consta evidentemente (Gen. 4, 7), donde se dice: *tu apetito estará en tu mano, esto es, el del pecado, y tú te enseñorearás de él*. Luego á la justicia pertenece dominar al propio apetito, y así habrá justicia respecto de sí mismo.

3.º La justicia de Dios es eterna, y nada hay coeterno á Dios. Luego no afecta á la naturaleza de la justicia el referirse á otro.

4.º Así como las operaciones, que se refieren á otro, necesitan ser rectificadas; así también las que se refieren á uno mismo. Mas por la justicia son rectificadas las operaciones, según aquello (Prov.

(1) Lo que el Santo llama *débito legal*, y que es debido en estricto rigor de justicia, como el precio de lo comprado, etcétera.

11, 5): *la justicia del sencillo enderezará su camino*. Luego la justicia no tiene solamente por objeto las cosas que se refieren á otro, sino tambien las concernientes á sí mismo.

Por el contrario, dice Tulio (*De offic.* l. 1, tit. *De justitia*) que «la razon de la justicia es la en que se contienen la »sociedad de los hombres entre sí y la »comunidad de la vida». Pero esto importa relacion á otro. Luego la justicia tiene solamente por objeto las cosas, que se refieren á otro.

Conclusion. *La naturaleza de la justicia [1] es referirse á otro; y así la justicia propiamente dicha no [2] existe sino de un hombre á otro.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 57, a. 1 y 2), importando el nombre de justicia la igualdad; *la naturaleza de la justicia es referirse á otro*, porque nada es igual á sí, sino á otro: y, puesto que á la justicia pertenece rectificar los actos humanos, como se ha dicho (C. 57, a. 1; y l.^a-2.^a, C. 113, a. 1); es necesario que esta igualdad, que requiere la justicia, sea de individuos diversos capaces de obrar. Mas las acciones son de los supuestos y de los todos, y no propiamente hablando de las partes y formas ó potencias; pues no se dice con propiedad que la mano hiere, sino el hombre por medio de la mano; ni que el calor calienta, sino el fuego por el calor: sin embargo úsanse estas espresiones por cierta semejanza. Luego *la justicia propiamente dicha* requiere diversidad de supuestos, y por tanto *no tiene lugar sino de un hombre á otro* (1). Pero segun la semejanza, consideranse en un solo y mismo hombre diversos principios de acciones, como diversos agentes, como la razon y lo irascible y lo concupiscible; y por lo tanto se dice metafóricamente que en un mismo hombre reside la justicia, segun que la razon manda á lo irascible y concupiscible, y segun que estos obedecen á la razon; y universalmente, segun que se atribuye á cada parte del hombre lo que le conviene: por

lo que tambien el Filósofo (*Ethic.* l. 5) da á esta virtud el nombre de justicia, entendiendo esta metafóricamente (2).

Al argumento 1.^o dirémos que la justicia, que es producida en nosotros por la fe, es aquella, por la que es justificado el impío; la cual ciertamente consiste en la misma debida ordenacion de las partes del alma, como ya se ha dicho, al tratar de la justificacion del impío (l.^a-2.^a, C. 113, a. 1): mas esto pertenece á la justicia dicha metafóricamente; la que puede hallarse tambien en alguno, que haga vida solitaria.

De esto claramente se deduce la respuesta al 2.^o

Al 3.^o que la justicia de Dios existe *ab eterno* segun la voluntad y propósito eterno; y en esto consiste principalmente la justicia, aunque segun el efecto no exista *ab eterno*, porque nada hay coeterno á Dios.

Al 4.^o que las acciones del hombre respecto del mismo, son rectificadas suficientemente, rectificadas sus pasiones por otras virtudes morales; pero las acciones, que se refieren á otro, necesitan una especial rectificacion, no solamente por comparacion al agente, sino tambien á aquel, á quien se refieren. Y por esto acerca de ellas hay una virtud especial, que es la justicia.

ARTÍCULO III.—*La justicia es virtud?*

1.^o Parece que la justicia no es virtud: porque se dice (*Luc.* 17, 10): *cuando hiciéreis todas las cosas, que os son mandadas, decid, siervos inútiles somos; lo que debemos hacer, hicimos*. Mas no es inútil hacer obras de virtud; porque dice San Ambrosio (*De offic.* l. 2, c. 6): «no »decimos utilidad á la estimacion de la »ganancia pecuniaria, sino á la adquisi- »cion de la piedad». Luego hacer lo que uno debe hacer no es obra de virtud; y sí obra de justicia. Luego la justicia no es virtud.

2.^o Lo que se hace por necesidad, no es meritorio; y el dar á cada uno lo su-

(1) No se opone á esto, segun hace notar el P. Nicolai, que la humanidad de Cristo haya satisfecho á su divinidad segun la más estricta justicia, á pesar de no haber en él distincion de supuestos ó doble personalidad; por cuanto, si bien era una sola persona actualmente y en realidad, virtualmente

empero se consideran como dos para ese efecto.

(2) Al modo que la justicia cristiana obtenida por la justificacion sobrenatural no es la justicia misma especial y moral, de que aquí se trata, y en cuya comparacion se dice metafóricamente justicia.

yo, lo cual pertenece á la justicia, es de necesidad: luego no es meritorio; y, como merecemos por los actos de las virtudes, síguese que la justicia no es virtud.

3.º Toda virtud moral tiene por objeto lo operable; mas las cosas, que se constituyen exteriormente, no son operables sino factibles, como lo prueba Aristóteles (Met. I. 9, t. 16). Luego, perteneciendo á la justicia hacer exteriormente alguna obra justa en sí misma, parece que la justicia no es virtud moral.

Por el contrario, dice San Gregorio (Moral. I. 2, c. 26) que « toda la estructura de una buena obra se funda en cuatro virtudes, á saber, la templanza, prudencia, fortaleza y justicia ».

Conclusion. *La justicia es virtud.*

Responderémos, que la virtud humana es la que hace bueno el acto y bueno al hombre mismo (1), lo cual ciertamente conviene á la justicia; pues el acto humano se vuelve bueno, porque llega á tocar la regla de la razón, segun la cual se rectifican los actos humanos. Luego, rectificando la justicia las operaciones humanas, es notorio que hace buena la obra del hombre; y, como dice Tulio (De offic. I. 1, tit. *De justitia*), « por la justicia reciben principalmente su nombre los hombres de bien ». Luego, como allí mismo dice, « en ella está el mayor brillo de la virtud ».

Al argumento 1.º dirémos que, cuando alguno hace lo que debe, no aporta utilidad de ganancia á aquel, á quien hace lo que debe, sino que solamente se abstiene de dañarle: sin embargo obtiene utilidad para sí, en cuanto hace lo que debe con espontánea y pronta voluntad, lo cual es obrar virtuosamente: por lo que se dice (Sap. 8, 7) que *la sabiduría de Dios enseña templanza y prudencia y justicia y fortaleza, que es lo más útil que hay en la vida para los hombres, esto es, para los virtuosos.*

Al 2.º que la necesidad es de dos clases: 1.ª de coacción (2), y esta, puesto que repugna á la voluntad, destruye la razón de mérito; y 2.ª de obligación de precepto ó de necesidad de fin, esto es, cuando alguno no puede conseguir el fin de la virtud, á no ser haciendo esto; y tal necesidad no escluye la razón de mérito, en cuanto alguno obra voluntariamente lo que es así necesario: escluye sin embargo la gloria de la supererogación, segun aquello (I Cor. 9, 16): *si predico el Evangelio, no tengo de qué gloriarme, porque me es impuesta necesidad.*

Al 3.º que la justicia no consiste en las cosas exteriores, en cuanto á lo que es hacer algo (3) perteneciente al arte; sino en cuanto á usar de ellas para otro.

ARTÍCULO IV.—*La justicia está en la voluntad como en su sujeto?*

1.º Parece que la justicia no está en la voluntad como en su sujeto: porque la justicia se dice algunas veces verdad, y esta no pertenece á la voluntad, sino al entendimiento. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto.

2.º La justicia tiene por objeto las cosas, que se refieren á otro. Pero el ordenar algo á otro es propio de la razón. Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto, sino más bien (4) en la razón.

3.º La justicia no es virtud intelectual, puesto que no se ordena al conocimiento; de donde se sigue que es virtud moral. Mas el sujeto de la virtud moral es lo racional por participación, que es lo irascible y concupiscible, como se ve (Ethic. I. 1). Luego la justicia no está en la voluntad como en su sujeto, sino más bien en lo irascible y concupiscible.

Por el contrario, dice San Anselmo (De verit. c. 13) que « la justicia es la

(1) Aristóteles (Ethic. I. 2, c. 5 ó 6).

(2) Bajo cuyo nombre no se entiende solo aquella perfecta coacción, que se confunde con la violencia; sino tambien la que significa cualquiera necesidad intrínseca.

(3) Conviene distinguir diligentemente y atender en el acto exterior la diferencia entre *agere...* y *facere*, esto es, entre el acto inmanente y el transeunte; pues es de saber que la justicia es acerca del acto inmanente como propio acto, y acerca del transeunte como materia: por ejemplo, cuando vuelvo el dinero al acreedor, el acto exterior de dar el dinero

tiene lo que es acto transeunte, segun que es una acción exterior, v. gr., de la mano, y lo que es materia, de la que uso para devolver al acreedor lo que le debo. Luego la justicia tiene lugar acerca de la elección del acto de usar de las acciones exteriores y de las cosas respecto de otro; y tanto la elección como el acto de usar pertenecen á la voluntad y residen en el que elige y en el que usa. V. C. 47, a. 5; y 1.ª-2.ª C. 59, a. 1 (tomo 2.º pág. 367, y su nota 3).

(4) No en sentido comparativo, sino adversativo, cual si dijera « y sí ».

» rectitud de la voluntad observada por » sí misma ».

Conclusion. *La justicia reside en la voluntad como en su propio sujeto.*

Responderémos, que el sujeto de la virtud es aquella potencia, á cuyo acto se ordena la virtud para rectificarlo. Mas la justicia no se ordena á dirigir algun acto cognoscitivo; pues no se nos llama justos, porque conocemos algo rectamente, y por tanto el sujeto de la justicia no es el entendimiento ó la razon, que es potencia cognoscitiva: llámase-nos justos, por cuanto obramos algo rectamente; y, como el principio próximo del acto es la fuerza apetitiva, es necesario que la justicia se halle en alguna fuerza apetitiva, como en su sujeto. Hay empero un doble apetito, á saber, la voluntad, que está en la razon, y el apetito sensitivo consiguiente á la aprension del sentido, el cual se divide en irascible y concupiscible, segun lo espuesto (P. 1.º C. 81, a. 2). Mas dar á cada uno lo que es suyo no puede proceder del apetito sensitivo; porque la aprension sensitiva no se estiende hasta poder considerar la proporcion de una cosa con otra, siendo esto propio de la razon. Luego la justicia no puede hallarse como en su sujeto en lo irascible ó en lo concupiscible, sino solamente en la voluntad; y por eso el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1) define la justicia por « el acto » de la voluntad», segun lo dicho (a. 1).

Al argumento 1.º dirémos que, puesto que la voluntad es apetito racional, por eso la rectitud de la razon, que se dice verdad, impresa en la voluntad por su proximidad á la razon retiene el nombre de verdad; y de aquí es que alguna vez la justicia se llama verdad.

Al 2.º que la voluntad se dirige á su objeto, siguiendo la aprension (1) de la razon; y por lo tanto, puesto que la razon ordena á otro, la voluntad puede querer algo en orden á otro, lo cual pertenece á la justicia.

Al 3.º que lo racional por participacion no comprende solamente lo irascible y lo concupiscible, sino absoluta-

mente lo apetitivo, como se dice (Ethic. l. 1, c. 1); porque « todo apetito obedece » á la razon ». Bajo lo apetitivo empero se comprende la voluntad, y por tanto esta puede ser el sujeto de la virtud moral.

ARTÍCULO V. — *La justicia es virtud general?* (2).

1.º Parece que la justicia no es virtud general: porque la justicia se distingue por oposicion de las otras virtudes, como se ve (Sap. 8, 7): *enseña sobriedad y justicia, prudencia y virtud*. Mas lo general no se contrapone ó connumera con las especies contenidas bajo aquello general. Luego la justicia no es virtud general.

2.º Así como la justicia se pone como virtud cardinal, asimismo la templanza y la fortaleza. Pero ninguna de estas se supone virtud general. Luego ni la justicia puede tener este carácter.

3.º La justicia se refiere siempre á otro, segun lo dicho (a. 2); mas el pecado contra el prójimo no puede ser un pecado general, sino que se contrapone al pecado, por el que peca el hombre contra sí mismo. Luego tampoco la justicia es virtud general.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 2 ó 3) que « justicia es » toda virtud ».

Conclusion. *La justicia es una virtud general.*

Responderémos, que la justicia segun lo dicho (a. 2) ordena al hombre en sus relaciones con otro, lo cual puede tener lugar de dos modos: 1.º á otro considerado individualmente, y 2.º á otro en comun, esto es, segun que el que sirve á alguna comunidad sirve á todos los hombres, que de ella forman parte. Á uno y otro modo puede referirse la justicia segun su propia razon. Es empero evidente que todos los que componen alguna comunidad, se refieren á la misma como las partes al todo; y, como la parte, tal cual es, es del todo, síguese que cualquier bien de la parte es ordenable al bien del todo.

(1) Cuando versa sobre algo indiferente, que puede elegir ó no; pero á la aprension del entendimiento, tratándose de lo necesario ó por la fuerza irresistible del apetito (P. 1.º C. 82, a. 1, al 2.º).

(2) La justicia general ó legal puede definirse: una virtud por la que los actos de todas las virtudes como debidos á república se ordenan á su bien comun.

Así pues segun esto el bien de cada virtud, ya ordene algun hombre á sí mismo, ya lo ordene á algunas otras personas singulares, es referible al bien comun, al que ordena la justicia; y segun esto los actos de todas las virtudes pueden pertenecer á la justicia; segun que ordena al hombre al bien comun, y en cuanto á esto *se dice la justicia virtud general* (1). Y, puesto que á la ley pertenece ordenar al bien comun, segun lo espuesto (1.^a-2.^a C. 90, a. 2); síguese que tal justicia se dice justicia legal segun el modo antedichó, esto es, porque por ella el hombre ajusta á la ley que ordena los actos de todas las virtudes al bien comun.

Al argumento 1.^o dirémos, que la justicia se condivide ó se connumera con las otras virtudes, no en cuanto es general, sino en cuanto es virtud especial, como despues se dirá (a. 7 y 12).

Al 2.^o que la templanza y la fortaleza están en el apetito sensitivo, esto es, en lo concupiscible é irascible; mas estas fuerzas son apetitivas de algunos bienes particulares, como tambien el sentido es cognoscitivo de los particulares: pero la justicia está como en su sujeto en el apetito intelectual, que puede ser del bien universal, del que el entendimiento es aprensivo; y por esto la justicia puede más bien ser virtud general que la templanza ó la fortaleza.

Al 3.^o que lo que se refiere á uno mismo es ordenable á otro, principalmente en cuanto al bien comun. Luego tambien la justicia legal, segun que ordena al bien comun, puede decirse virtud general, y por la misma razon la injusticia puede decirse pecado comun; por lo cual se dice (1 Joan. 3, 4) que *todo pecado es iniquidad*.

ARTÍCULO VI. — ¿La justicia, en cuanto es general, es lo mismo por esencia que toda virtud?

1.^o Parece que la justicia, en cuanto es general, es lo mismo en esencia que toda virtud: porque dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1) que «la virtud y la

» justicia legal es la misma que toda virtud, pero que su ser no es lo mismo». Pero las cosas, que solamente difieren segun el ser ó segun la razon, no difieren segun la esencia. Luego la justicia es lo mismo que toda virtud segun la esencia.

2.^o Toda virtud, que no es lo mismo por esencia que cada virtud, es parte de la virtud; mas la justicia antedicha, como dice el Filósofo (ibid.), «no es parte de » virtud, sino toda la virtud». Luego la predicha justicia es lo mismo esencialmente que toda virtud.

3.^o Porque alguna virtud ordene su acto á más alto fin, no se diversifica segun la esencia del hábito, como es lo mismo esencialmente el hábito de la templanza, aunque su acto se ordene al bien divino. Pero pertenece á la justicia legal que los actos de todas las virtudes se ordenen á más alto fin, esto es, al bien comun de la multitud, que es preferible al bien de una sola persona particular. Luego parece que la justicia legal es lo mismo esencialmente con toda virtud.

4.^o Todo el bien de la parte es ordenable al bien del todo; por lo cual, si no se ordena á él, parece ser vano (2) é inútil: pero lo que es segun la virtud no puede ser tal. Luego parece que no puede haber acto alguno de alguna virtud, que no pertenezca á la justicia general, que ordena al bien comun; y así parece que la justicia general es lo mismo en esencia con toda virtud.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1) que «muchos pueden » usar de la virtud en las cosas propias, » mas no pueden en las que se refieren á » otro»; y (Polit. l. 3, c. 3) que «no es » en absoluto la misma la virtud del buen » varon y la del buen ciudadano». Pero la virtud del buen ciudadano es la justicia general, por la que alguno se ordena al bien comun. Luego la justicia general no es la misma que la virtud comun, sino que la una puede ser poseída sin la otra.

Conclusion. *La justicia legal [1], en cuanto ordena los actos de las demas virtudes á su fin, es virtud general y puede ser esencialmente una misma con las otras*

(1) Llámase así ya por el fin y el objeto, pues mira al bien comun que es general; ya por el efecto y propio officio, porque dirige todas las virtudes en sus actos al bien comun.

(2) Pues tal es en efecto lo que no alcanza el fin, á que se encamina (Phys. l. 2, t. 62).

virtudes; pero [2] la que propiamente y per se mira al bien comun es esencialmente una virtud especial y distinta de las demas, y llámase general causalmente.

Responderémos, que se dice algo general de dos modos: 1.º segun el predicado, como animal es general al hombre y al caballo y á otros semejantes, y de este modo lo general es menester que sea lo mismo esencialmente con los seres, que este comprende, porque el género pertenece á la esencia de la especie y entra en su definicion; 2.º dicese algo general segun la virtud, al modo que la causa universal es general á todos sus efectos, como el sol á todos los cuerpos, que son iluminados ó inmutados por su virtud; y este modo general no es preciso que sea lo mismo en esencia con las cosas, respecto de las que es general, puesto que la esencia de la causa y del efecto no es la misma. Mas de este modo segun lo dicho (a. 5) *la justicia legal se dice ser virtud general, esto es, en cuanto ordena el acto de otras virtudes á su fin*, lo que es mover por el imperio todas las otras virtudes: pues, así como la caridad puede decirse virtud general, en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien divino; así tambien la justicia legal, en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien comun. Luego, así como la caridad, que mira al bien divino como objeto propio, es cierta virtud especial segun su esencia; del mismo modo *la justicia legal es cierta virtud especial por su esencia, segun que mira al bien comun como objeto propio*: y así está en el príncipe principalmente y de un modo como arquitectónico, pero en los súbditos secundaria y como administrativamente (1). Puede no obstante darse el nombre de justicia legal á cualquiera virtud, segun que es ordenada al bien comun por la antedicha (especial en su esencia, pero generalmente por su virtualidad); y en este sentido la justicia legal es en su esencia lo mismo que toda virtud, aunque difiere de ella racionalmente. Tal es el pensamiento de Aristóteles.

(1) Y sin embargo la justicia legal en el príncipe y en los súbditos es de una misma especie, por ser el mismo en uno y otros su objeto formal, que es el bien comun.

Con lo dicho es evidente la contestacion al 1.º y 2.º

Al 3.º que tambien aquella razon segun este modo procede de la justicia legal, segun que la virtud imperada por la justicia legal se dice justicia legal.

Al 4.º que cada virtud segun su propia razon ordena su acto al propio fin de ella; mas el que se ordene al último fin siempre ó á veces, esto no la compete por su propia razon; sino que es preciso que haya otra virtud superior, por la que se ordene á aquel fin: y así debe haber una virtud superior, que ordene todas las virtudes al bien comun; y esta es la justicia legal, que es distinta por esencia de toda virtud.

ARTÍCULO VII. — *¿Hay alguna justicia particular ademas de la justicia general?*

1.º Parece que no hay alguna justicia particular ademas de la justicia general: porque en las virtudes nada hay superfluo, como ni en la naturaleza; y la justicia general ordena suficientemente al hombre, acerca de las cosas que se refieren á otro. Luego no es necesaria alguna justicia particular.

2.º La unidad y la pluralidad no diversifican la especie de virtud (2). Pero la justicia legal ordena el hombre á otro segun las cosas, que pertenecen á la multitud, como se infiere de lo dicho (a. 5 y 6). Luego no hay otra especie de justicia, que ordene un hombre á otro en las cosas pertenecientes á una sola persona particular.

3.º Entre una sola persona particular y la multitud de la ciudad es intermedia la multitud doméstica. Si hay pues otra justicia particular por comparacion á un individuo ademas de la justicia general; por identidad de razon debe haber otra justicia económica, que ordene al hombre al bien comun de una familia, lo cual no se dice. Luego tampoco hay alguna justicia particular ademas de la justicia legal.

Por el contrario, San Crisóstomo sobre aquello (Matth. 5), *bienaventurados*

(2) Esto es, el que la virtud se dirija á un solo objeto ó á varios, ó por cuanto esto la es accidental, bastando se refiera á solo uno.

los que tienen hambre y sed de justicia, dice (hom. 15) : « justicia llama á la virtud universal ó particular, contraria á la avaricia ».

Conclusion. *Ademas de la justicia legal es necesario que haya otra justicia particular, que ordene al hombre en las cosas concernientes á una persona singular.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 6) la justicia legal no es esencialmente toda virtud; pero ademas de la justicia legal, que ordena al hombre inmediatamente al bien comun, debe haber otras virtudes, que inmediatamente ordenan al hombre acerca de los bienes particulares, los que por cierto pueden referirse á sí mismo ó á otra persona singular. Luego así que ademas de la justicia legal es menester que haya algunas virtudes particulares, que ordenen al hombre en sí mismo, como la templanza y la fortaleza; así tambien ademas de la justicia legal es conveniente que haya cierta justicia particular, que ordene al hombre acerca de las cosas que se refieren á otra persona singular (1).

Al argumento 1.º dirémos, que la justicia legal ordena suficientemente al hombre en las cosas que se refieren á otro; en cuanto al bien comun inmediatamente, y mediatamente en cuanto al bien de una sola persona singular: y por esto es preciso que haya alguna justicia particular, que ordene inmediatamente al hombre al bien de otra persona singular.

Al 2.º que el bien comun de la ciudad y el singular de una sola persona no difieren solamente segun lo mucho ó lo poco, sino segun la diferencia formal: pues una es la razon del bien comun y otra la del bien singular, como es distinta la razon del todo y de la parte; y en tal sentido se dice (Polit. l. 1, c. 1) que « no dicen bien los que dicen que la ciudad y la casa y otras cosas semejantes di-

» fieren solo por lo mucho ó lo poco, y no » en la especie ».

Al 3.º que la multitud doméstica segun el Filósofo (Polit. l. 1, c. 3) se distingue segun tres combinaciones, que son la de la mujer y el marido, la del padre y el hijo y la del señor y el siervo, de cuyas personas una es como algo de la otra; y por tanto respecto de estas personas no hay justicia *simpliciter*, sino cierta especie de justicia, es decir, la económica, como se dice (Ethic. l. 5, c. 6).

ARTÍCULO VIII. — *La justicia particular tiene materia especial?* (2).

1.º Parece que la justicia particular no tiene materia especial: porque sobre aquello (Gen. 2, *el cuarto rio es el mismo Eufrates*) dice la Glosa (ord. August. l. 2, De gent. cont. manich. c. 10): « Eufrates se interpreta fértil; y no se dice contra quiénes se dirija, porque la justicia pertenece á todas las partes del alma »; mas esto no sería, si tuviese materia especial, porque toda materia especial pertenece á alguna potencia especial. Luego la justicia particular no tiene una materia especial.

2.º Dice San Agustín (Qq. l. 83, q. 61) que « las virtudes del alma, por las que se vive espiritualmente en esta vida, son cuatro, á saber: la templanza, prudencia, fortaleza y justicia; y dice que la cuarta es la justicia, que se difunde por todos ». Luego la justicia particular, que es una de las cuatro virtudes cardinales, no tiene materia especial.

3.º La justicia dirige al hombre suficientemente en las cosas que se refieren á otro. Pero el hombre puede ordenarse á otro en todas las cosas, que pertenecen á esta vida. Luego la materia de la justicia es general, y no especial.

Por el contrario: el Filósofo (Ethic.,

(1) En los artículos 5, 6 y 7 de esta Cuestion hay que tener presente que, cuando se dice que la justicia legal es virtud especial en la esencia, pero general en el ser, no se entiende del ser, que se llama actual existencia, sino del ser relativo, por el que se une á las virtudes sometidas á ella; pues la justicia legal tiene su esencia con su existencia en sola la voluntad; pero, por cuanto impera á otras virtudes, como á la templanza ó fortaleza, cuando ordena los actos de ellas al bien comun, en cualquiera virtud se produce relacion al bien comun, y segun tal relacion la virtud imperante dícese existir

en la virtud imperada. Y, puesto que la relacion constituye el ser relativo, como la blancura el ser blanco, por eso la justicia legal se dice ser general segun el ser relativo y segun el mismo identificante con todas las virtudes. Y, así como se dice que lo imperado y el imperante son en cierto modo una cosa, así tambien se dice que cualquier virtud se identifica con la justicia legal.

(2) Sí, y lo son propia y peculiarmente las operaciones interiores y los objetos externos mismos, segun se establece y demuestra aqui.

l. 5, c. 2) designa la justicia particular especialmente respecto de lo perteneciente á la comunicacion de la vida.

Conclusion. *La justicia no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, sino solo las acciones exteriores y las cosas segun cierta razon especial del objeto.*

Responderémos, que todas cuantas cosas pueden ser rectificadas por la razon son materia de la virtud moral, que se define por la recta razon, como se ve (Ethic. l. 2, c. 2 y 6). Pueden pues ser rectificadas por la razon tanto las pasiones interiores del alma como las acciones exteriores y las cosas exteriores, que están al uso del hombre. Pero por las acciones (1) y cosas exteriores, por las que los hombres pueden comunicar entre sí, se considera el orden de un hombre á otro; mas segun las pasiones interiores se atiende la rectificacion del hombre en sí mismo: y por lo tanto, como la justicia se ordena á otro, *no tiene por objeto toda la materia de la virtud moral, sino solamente las acciones y cosas exteriores, conforme á cierta razon especial del objeto*, este es, segun las cuales un hombre se coordina á otro.

Al argumento 1.º dirémos, que la justicia pertenece en verdad esencialmente á una parte del alma, en la que está como en sujeto, esto es, á la voluntad, que mueve por su imperio todas las otras partes del alma; y así la justicia, no directamente, sino por cierta redundancia pertenece á todas las otras partes del alma.

Al 2.º que, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 61, a. 3 y 4), las virtudes cardinales se consideran de dos modos: 1.º segun que son virtudes especiales, que tienen determinadas materias; 2.º segun que significan ciertos modos generales de la virtud; y de este modo habla allí San Agustin, pues dice que «la prudencia es» el conocimiento de las cosas que deben desearse ó huirse; la templanza, la re-» presion del deseo de las cosas que de-» leitan temporalmente; la fortaleza es » la firmeza del ánimo contra las que » temporalmente nos afligen; y la justi-

» cia la que se difunde por las demas, el » amor de Dios y del prójimo, que es la » raíz comun de todo orden á otro».

Al 3.º que las pasiones interiores, que son parte de la materia moral, no se ordenan por-sí á otro, lo cual pertenece á la razon especial de la justicia; sino que los efectos de esta, ó sea, las operaciones exteriores son ordenables á otro. Luego no se deduce que la materia de la justicia sea general.

ARTÍCULO IX. — *La justicia tiene por objeto las pasiones?*

1.º Parece que la justicia tiene por objeto las pasiones: porque se dice (Ethic., l. 2, c. 3) que «la virtud moral tiene por» objeto los placeres y las tristezas»; mas el placer, esto es, la delectacion y la tristeza son ciertas pasiones, segun se ha demostrado (1.ª-2.ª C. 23, a. 4) (2) al tratar de las pasiones. Luego, siendo la justicia virtud moral, tendrá por objeto las pasiones.

2.º Por la justicia son rectificadas las operaciones, que se refieren á otro. Pero estas operaciones no pueden rectificarse, si no son rectificadas las pasiones: porque de la desordenacion de estas proviene el desorden en las predichas operaciones; pues por la concupiscencia de los placeres carnales se pasa al adulterio, y por el excesivo amor al dinero se pasa al hurto. Luego es preciso que la justicia se refiera á las pasiones.

3.º Así como la justicia particular se refiere á otro, igualmente la justicia legal. Pero esta tiene por objeto las pasiones; pues de otra manera no se extendería á todas las virtudes, de las cuales algunas tienen manifiestamente por objeto las pasiones. Luego la justicia se refiere á las pasiones.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 1 y 2) que tiene por objeto las operaciones.

Conclusion. *La justicia no tiene por objeto las pasiones.*

Responderémos, que la verdad de esta cuestion se manifiesta de dos modos: 1.º por el sujeto mismo de la justicia,

(1) Distingue intencionadamente acciones y cosas; porque hay acciones, en las que no interviene objeto externo especial, cuales son la detraction y la adulacion, por ejemplo.

(2) Y más explicitamente en la misma 1.ª-2.ª C. 31, a. 1, y C. 35, a. 1.

que es la voluntad, cuyo movimiento ó actos no son las pasiones, como se ha demostrado (1.^a-2.^a C. 22, a. 3; y C. 59, a. 4), pues no se dicen pasiones sino los movimientos del apetito sensitivo; y por esto la justicia no tiene por objeto las pasiones, como lo son de la templanza y la fortaleza, que residen en lo irascible y concupiscible; 2.^o por parte de la materia; porque la justicia tiene por objeto las cosas que se refieren á otro, y no nos ordenamos á otro inmediatamente por las pasiones interiores.— Así pues *la justicia no tiene por objeto las pasiones.*

Al argumento 1.^o diremos, que no toda virtud moral es acerca de los placeres y tristezas como su materia: porque la fortaleza es acerca de los temores y audacias, y toda virtud moral se ordena á la delectacion y á la tristeza, como á ciertos fines consiguientes; puesto que, segun dice el Filósofo (Ethic., l. 7, c. 11), « la delectacion y la tristeza es el fin » principal, que tenemos en cuenta, cuando decimos que una cosa es mala ó buena: y en este concepto pertenecen tambien á la justicia, porque « no es justo el que no se regocija de las operaciones justas » (Ethic. l. 1, c. 8).

Al 2.^o que las operaciones exteriores tienen un medio en cierto modo entre las cosas exteriores, que son su materia, y las pasiones interiores, que son sus principios. Mas sucede alguna vez haber defecto en una de estas cosas, sin pecar respecto de la otra; como si alguno quita á otro una cosa, no por deséo de poseerla, sino con voluntad de perjudicarle: ó viceversa, si alguno deséa lo que á otro pertenece, y sin embargo no quiere quitárselo. La rectificacion pues de estas operaciones, segun que terminan en las cosas exteriores, pertenece á la justicia; pero la rectificacion de las mismas, segun que se originan de las pasiones, pertenece á las otras virtudes morales, cuyo objeto son las pasiones. Luego la justicia impide el tomar la cosa ajena, en cuanto es contra la igualdad, que debe existir en las cosas exteriores; la liberalidad empero prohíbe la misma cosa, en cuanto

procede del deséo immoderado de las riquezas. Pero, puesto que las operaciones exteriores no toman su especie de las pasiones interiores, sino más bien de las cosas exteriores, como de sus objetos; por esto, propiamente hablando, las operaciones exteriores son materia de la justicia más bien (1) que de las otras virtudes morales.

Al 3.^o que el bien comun es el fin de las personas singulares, que viven en sociedad, como el bien del todo es el fin de cada una de las partes: mas el bien de una sola persona singular no es el fin de otro; y por esto la justicia legal, que se ordena al bien comun, puede extenderse más á las pasiones interiores, por las cuales el hombre se arregla de algun modo en sí mismo, que la particular, que se ordena al bien de otra persona particular: aunque la justicia legal se estienda principalmente á las otras virtudes respecto á las operaciones exteriores de estas, esto es, en cuanto la ley preceptúa « hacer obras de fortaleza, de templanza y de mansedumbre », como se dice (Ethic. l. 5, c. 2).

ARTÍCULO X. — El medio de la justicia es el medio real ó de la cosa? (2).

1.^o Parece que el medio de la justicia no es el medio real ó de la cosa; porque la razon del género se salva en todas las especies. Pero la virtud moral (Ethic. l. 2, c. 6) se define « el hábito electivo, » que existe en el medio por razon determinada en cuanto á nosotros. Luego tambien en la justicia hay un medio racional y no real.

2.^o En las cosas, que son buenas en absoluto, no cabe apreciar lo supérfluo ó lo diminuto; y por tanto en el medio, como se ve acerca de las virtudes, segun se dice (Ethic. l. 2, c. 6). Pero la justicia tiene por objeto las cosas buenas en absoluto (Ethic. l. 5, c. 1). Luego en la justicia no hay medio real.

3.^o En las otras virtudes se dice que hay un medio de razon y no de la cosa, porque se considera diversamente por

(1) Es decir « y no », segun lo advertido tambien en la nota 4 de la página 361.

(2) El medio de la virtud es aquel bien, que consiste ó se establece entre el exceso y el defecto. Si la razon sola deter-

mina este medio segun la cualidad de la persona, llámase medio de razon; mas, si es constituido por la igualdad de una cosa á otra, llámase medio real.

comparacion á diversas personas ; puesto que « lo que es mucho para uno, es poco » para otro » (1), segun se dice (Ethic. l. 2, c. 6). Pero esto se observa tambien en la justicia, porque no se castiga con igual pena al que hiere al príncipe que al que hiere a una persona particular. Luego tampoco en la justicia hay medio real, sino racional.

Por el contrario, el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 6 y 7, y l. 5, c. 3 y 4) asigna el medio de la justicia segun la proporcionalidad aritmética, que es el medio de la cosa.

Conclusion. *La justicia tiene medio, que consiste en cierta igualdad de proporcion de la cosa exterior á la persona exterior.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 9, y l.^a-2.^a, C. 59, a. 4) las otras virtudes morales tienen principalmente por objeto las pasiones, cuya rectificacion no se considera sino segun la comparacion al hombre mismo, en el cual existen las pasiones, en cuanto se irrita y deséa cuando debe, segun las diversas circunstancias ; y por tanto el medio de tales virtudes no se considera en cuanto á la proporcion de una sola cosa á otra, sino solo segun la comparacion al mismo virtuoso ; por cuya causa hay en estas únicamente el medio con respecto á nosotros. Pero la materia de la justicia es la operacion exterior, segun que la misma ó la cosa de que hace uso tiene respecto de otra persona la debida proporcion ; y por ésto *el medio de la justicia consiste en cierta igualdad de proporcion de la cosa exterior á la persona exterior.* Mas lo igual es realmente el medio entre lo mayor y menor, como se dice (Met. l. 10, t. 19). Luego en la justicia hay un medio real.

Al argumento 1.^o dirémos, que este medio de la cosa es tambien medio de la razon, y por lo tanto en la justicia se salva la razon de virtud moral.

Al 2.^o que lo bueno en absoluto puede decirse de dos modos : 1.^o lo que es bueno de todos modos, como son buenas las virtudes ; y en tal concepto en las cosas que son buenas *simpliciter* no cabe

fijar medio y extremos ; 2.^o dicese algo bueno en absoluto, porque lo es absolutamente, esto es, considerado segun su naturaleza, aunque por abuso pueda hacerse malo, como se ve en las riquezas y honores ; y en las tales puede considerarse lo supérfluo, lo diminuto y lo medio respecto á los hombres, que pueden usar de ellas bien ó mal ; y así acerca de las cosas buenas *simpliciter* dicese existir la justicia.

Al 3.^o que la injuria inferida tiene una proporcion respecto del príncipe y otra en cuanto á la persona privada ; y por esto es preciso igualar de distinta manera una y otra injuria por medio de la vindicta, lo cual pertenece á la diversidad de la cosa y no solamente á la diversidad de la razon.

ARTÍCULO XI. — El acto de la justicia es dar á cada uno lo que es suyo ? (2).

1.^o Parece que el acto de la justicia no es dar á cada uno lo que es suyo : porque San Agustin (De Trin. l. 14, c. 9) atribuye á la justicia el socorrer á los desgraciados ; pero, amparando á los desgraciados, no les damos las cosas que son de ellos, sino más bien las que son nuestras. Luego el acto de la justicia no es dar á cada uno lo que es suyo.

2.^o Tulio (De offic. l. 1, tit. De justicia) dice que « la beneficencia, á la que » es permitido llamar benignidad ó liberalidad, pertenece á la justicia ». Pero es propio de la liberalidad dar á alguno de lo propio, no de lo que es suyo. Luego el acto de la justicia no es dar á cada cual lo que es suyo.

3.^o Pertenece á la justicia no solamente dispensar las cosas de un modo debido, sino tambien reprimir las acciones injuriosas, como los homicidios, adulterios y semejantes ; y el dar lo que es suyo parece pertenecer únicamente á la dispensacion de las cosas. Luego no se espresa por esto suficientemente el acto de la justicia, que se dice ser acto suyo propio, cual es el dar á cada uno lo que es suyo.

Por el contrario, dice San Ambrosio

(1) Solino refiere que Milon, robusto atleta de Cretona, comia un boey en un solo dia, y mató un toro de una puñada con la mano derecha, llevándolo á hombros sin cansancio por

espacio de un estadio (125 pasos, y concluyendo por comérselo todo en aquel mismo dia.

(2) Así se colige de la ya repetida definicion de la justicia.

(De offic. l. 1, c. 24) : « la justicia es la » que da á cada uno lo que es suyo, no » reivindica lo ajeno, descuida la propia utilidad, para guardar la comun » equidad ».

Conclusion. *El acto propio de la justicia es dar á cada uno lo que es suyo.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 9 y 10) la materia de la justicia es la operacion exterior, segun que la misma ó la cosa de que por ella usamos es proporcionada á otra persona, á la que somos ordenados por la justicia ; y dicese ser suyo personal de cada uno lo que se le debe segun la igualdad de proporcion : y por lo tanto *el acto propio de la justicia no es otra cosa que dar á cada uno lo que es suyo.*

Al argumento 1.º dirémos, que á la justicia, como virtud cardinal que es, se unen ciertas otras virtudes secundarias, como la misericordia, la liberalidad y otras análogas, segun despues se demostrará (C. 80, a. 1) ; y por tanto socorrer á los desgraciados, lo cual pertenece á la misericordia ó á la piedad, y hacer bien liberalmente, lo que pertenece á la liberalidad, se atribuyen por cierta reduccion á la justicia como á virtud principal.

Con lo dicho queda contestado el 2.º

Al 3.º que, como dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 4), todo lo supérfluo en las cosas que pertenecen á la justicia se llama lucro en sentido lato, como tambien lo que es menor se llama daño ; y esto porque la justicia ha sido ejercitada primeramente y se ejerce más comunmente en las transacciones voluntarias de las cosas, como en la compra y venta, en las que propiamente se usan estos nombres, y de ahí se derivan estas acerca de todas las cosas que pueden ser objeto de la justicia. Y la misma razon milita sobre el dar á cada uno lo que es suyo.

ARTÍCULO XII.—*La justicia descuello entre todas las virtudes morales ? (1).*

1.º Parece que la justicia no es la más alta entre todas las virtudes morales:

(1) En su concepto de humanas ó asequibles sin la gracia, y no sobrenaturales.

(2) Esto desvanece la contrariedad, que pudiera suponerse entre la doctrina aquí establecida y la que deja espuesta

porque á ella pertenece el dar á otro lo que es suyo ; y á la liberalidad el dar de lo propio, lo que es más virtuoso. Luego la liberalidad es mayor virtud que la justicia.

2.º Nada es adornado sino por algo más excelente que ello ; y la magnanimidad es el ornamento tanto de la justicia como de todas las virtudes, segun se dice (Ethic. l. 4, c. 3). Luego la magnanimidad es más noble que la justicia.

3.º La virtud tiene por objeto lo difícil y bueno, como se dice (Ethic. l. 2, c. 3). Pero la fortaleza tiene por objeto más bien que la justicia las cosas difíciles, esto es, esponerse á los peligros de muerte (Ethic. l. 3, c. 6). Luego la fortaleza es más noble que la justicia.

Por el contrario, dice Tulio (De offic. l. 1, tit. De justitia) : « en la justicia el esplendor de la virtud es más grande, y » de ella reciben su nombre los hombres » justos ».

Conclusion. *Tanto la justicia legal ó general como la particular es más excelente que las demas virtudes.*

Respondéremos que, si hablamos de la justicia legal, es evidente que esta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto el bien comun es más importante que bien singular de una sola persona ; y en tal concepto se dice (Ethic. l. 5, c. 1) que « la más preclara de las » virtudes parece ser la justicia, y que » no inspiran tanta admiracion ni el astro de la noche (*Hesperus*) ni el de la mañana (*Lucifer*) ». Pero, aún hablando de la justicia particular, *sobresale entre las otras virtudes morales*, por dos razones : la 1.ª puede tomarse de parte del sujeto, esto es, porque reside en la parte más noble del alma, es decir, en el apetito racional, ó sea, en la voluntad, en tanto que las otras virtudes morales existen en el apetito sensitivo (2), al cual pertenecen las pasiones, que son la materia de las otras virtudes morales ; la 2.ª razon se toma por parte del objeto ; porque las otras virtudes son alabadas solamente segun el bien del mismo virtuoso, al paso que la justicia se alaba, segun que el

(1.ª-2.ª, C. 61, a. 2), y confirma despues (2.ª-2.ª, C. 123, a. 12), donde demuestra que la prudencia es *simpliciter* más principal que todas las virtudes morales.

virtuoso se conduce bien con respecto á otro: y así la justicia es en cierto modo el bien de otro, como se dice (Ethic. l. 5, c. 1); y por esto dice el Filósofo (Rhetor. l. 1, c. 9): « las virtudes más grandes son necesariamente las que son más útiles á otros, puesto que la virtud es una potencia bienhechora »: y por esto honran principalmente á los fuertes y justos; porque la fortaleza es útil á otros en la guerra, mas la justicia lo es en la guerra y en la paz.

Al argumento 1.º dirémos que, aunque la liberalidad dé de lo suyo, no obstante hace esto, en cuanto en ello considera el bien de la propia virtud; mas la justicia da á otro lo que es suyo, como conside-

rando el bien comun, y ademas (1) la justicia es observada para con todos; la liberalidad empero no puede estenderse á todos, y ademas la liberalidad, que da de lo suyo, se funda sobre la justicia, por la que se da á cada uno lo que es suyo.

Al 2.º que la magnanimidad, cuando sobreviene á la justicia, aumenta su bondad; la que sin la justicia ni aún tendría razón de virtud.

Al 3.º que la fortaleza, aunque tenga por objeto las cosas más difíciles, no empero las mejores; por ser solamente útil en la guerra, y la justicia en la guerra y en la paz, como se ha dicho.

CUESTION LIX.

De la injusticia (2).

1.º La injusticia es un vicio especial? — 2.º Obrar cosas injustas es propio del injusto? 3.º Puede alguno sufrir voluntariamente lo injusto? — 4.º La injusticia es por su género pecado mortal?

ARTÍCULO I. — La injusticia es un vicio especial?

1.º Parece que la injusticia no es un vicio especial: porque se dice (1 Joann. 3, 4), *todo pecado es iniquidad*, é iniquidad parece ser lo mismo que injusticia; pues la justicia es cierta igualdad. Luego la injusticia parece ser lo mismo que la desigualdad ó iniquidad; y por tanto la injusticia no es un pecado especial.

2.º Ningun pecado especial se opone á todas las virtudes; pero la injusticia se opone á todas las virtudes, porque en cuanto al adulterio es opuesta á la castidad, en cuanto al homicidio á la mansedumbre, y así de los demas. Luego la injusticia no es pecado especial.

3.º La injusticia se opone á la justicia, que reside en la voluntad; mas todo pecado está en la voluntad; como dice San Agustín (Lib. De duab. animab. c. 10 y 11) (3). Luego la injusticia no es un pecado especial.

Por el contrario: la injusticia se opone á la justicia, y la justicia es virtud especial. Luego la injusticia es un vicio especial.

Conclusion. *La injusticia ilegal* [1] *segun su esencia es vicio especial; mas en cuanto á la intencion* [2] *es vicio general; y la injusticia* [3] *segun cierta desigualdad respecto á otro tiene materia especial, y es un vicio particular opuesto á la justicia particular.*

Responderémos, que la injusticia es de dos maneras: 1.ª una *ilegal*, que se opo-

(1) *Practicea* en casi todas las ediciones: la romana áurea no obstante dice *propterea*, « por lo tanto », con García.

(2) Aquí se toma en su acepcion más estricta y como opuesta á la justicia propriamente dicha, y no en el sentido

lato ó general de transgresion de cualquier ley ó precepto, contrariando á cualquiera virtud, cual suele á veces entenderse.

(3) V. l. 2.ª, c. 74, a. 1 y 2.

ne á la justicia legal, y *esta es por esencia un vicio especial*, en cuanto se refiere á un objeto especial, esto es, al bien comun, que desprecia; *en cuanto á la intencion es vicio general*, puesto que por el desprecio del bien comun puede ser conducido el hombre á todos los pecados; como tambien todos los vicios, en cuanto repugnan al bien comun, tienen razon de injusticia, como derivados de la injusticia, segun se ha dicho de la justicia (C. 58, a. 6); 2.^a otra segun cierta desigualdad con respecto á otro, esto es, segun que el hombre quiere tener más bienes, como riquezas y honores, y ménos males, como trabajos y daños; y en este concepto *la injusticia tiene materia especial, y es vicio particular opuesto á la justicia particular*.

Al argumento 1.^o dirémos que, así como se dice justicia legal por comparacion al bien comun de los hombres; así se dice justicia divina por comparacion al bien divino, al que repugna todo pecado: y segun esto todo pecado se dice ser iniquidad (1).

Al 2.^o que la injusticia áun particular se opone indirectamente á todas las virtudes, esto es, en cuanto tambien los actos exteriores pertenecen tanto á la justicia como á las otras virtudes morales, aunque de diversa manera, segun lo dicho (C. 58, a. 6).

Al 3.^o que la voluntad, como tambien la razon, se estiende á toda la materia moral, es decir, á las pasiones y á las operaciones exteriores, que se refieren á otro; pero la justicia perfecciona la voluntad solamente segun que se estiende á las operaciones que se refieren á otro, y del mismo modo la injusticia.

ARTÍCULO II.—Se dice que alguno es injusto, porque hace lo injusto?

1.^o Parece que alguno se dice injusto, porque hace lo injusto: porque los hábitos se especifican por los objetos, como aparece de lo dicho (1.^a-2.^a C. 54, a. 2); y el objeto propio de la justicia es lo justo, y el de la injusticia lo injusto. Luego alguno debè decirse justo, porque

hace lo justo; é injusto, porque hace lo injusto.

2.^o Dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 9) que « es falsa la opinion de los que piensan que está en el poder del hombre hacer inmediatamente lo injusto, y que el justo no pueda ménos hacer lo injusto que el injusto »; y esto no sería así, á ménos que hacer lo injusto fuese propio del injusto. Luego alguno debe juzgarse injusto, porque hace lo injusto.

3.^o Del mismo modo se ha toda virtud con respecto á su acto propio, y la misma razon hay de los vicios opuestos. Es así que cualquiera que hace algo desarreglado se dice inmoderado. Luego cualquiera que hace algo injusto se dice injusto.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 10 y 11) que « alguno hace lo injusto, y no es injusto ».

Conclusion. *Hacer lo injusto por intencion y eleccion es propio del injusto, segun que se llama injusto el que tiene el hábito de la injusticia; pero hacer lo injusto sin intencion ó por pasion lo puede alguno sin el hábito de la injusticia.*

Responderémos que, así como el objeto de la justicia es algo igual en las cosas exteriores; así tambien el de la injusticia es algo desigual, esto es, segun que se atribuye á alguno más ó ménos de lo que le compete. Mas á este objeto se compara el hábito de la injusticia mediante el acto propio, que se llama injustificacion (2). Puede pues suceder que el que hace (*un acto*) injusto, no sea injusto en dos sentidos: 1.^o por defecto de comparacion al objeto propio de la operacion misma, la cual recibe su especie y nombre del objeto *per se*, y no del objeto *per accidens*; mas en las cosas, que son por causa del fin, dícese algo *per se* lo que existe en la intencion, y *per accidens* lo que está fuera de ella: y por esto, si alguno hace algo, que es injusto, no teniendo intencion de hacer lo injusto; entónces no realiza lo injusto *per se* y formalmente hablando, sino solo *per accidens* y como haciendo materialmente lo que es injusto (3): por cuya

(1) Sin embargo en el lenguaje usual la palabra iniquidad ordinariamente designa mayor criminalidad que la voz pecado: así que S. Gregorio dice con mucha razon (Mor l. 2, c. 21 ó 22, sobre el c. 13 de Job) que « todo hombre se reconoce

« pecador, pero de ser llamado inícuo suele avergonzarse ».

(2) « Hecho injusto », más propia y comunmente.

(3) Esto debe entenderse en el supuesto de ser inculpable la ignorancia.

razon tampoco la tal operacion se denomina injustificacion.

2.º Por defecto de comparacion de la operacion misma con el hábito: porque la injustificacion puede á veces proceder de alguna pasion, como de la ira ó de la concupiscencia; y otras de la eleccion, esto es, cuando la misma injustificacion agrada *per se*; en cuyo caso propiamente procede del hábito, puesto que á todo el que tiene un hábito le es acepto lo que conviene á dicho hábito. Luego *hacer lo justo con intencion y eleccion es propio del injusto, segun que se llama injusto al que tiene el hábito de la injusticia; mas hacer lo injusto involuntariamente ó por pasion puédelo alguno sin hábito de la injusticia.*

Al argumento 1.º dirémos, que el objeto *per se* y formalmente aceptado especifica el hábito, mas no segun que se considera materialmente y *per accidens*.

Al 2.º que no es fácil á alguno hacer lo injusto por eleccion, como algo que agrada *per se*, y no por causa de otro; sino que esto es propio del que tiene el hábito, como allí mismo dice el Filósofo.

Al 3.º que el objeto de la templanza no es algo exterior constituido como objeto de la justicia; sino que el objeto de la templanza, esto es, lo atemperado, se considera solamente por comparacion al hombre mismo: y por lo tanto lo que es *per accidens* y fuera de la intencion no puede decirse moderado ni material ni formalmente, é igualmente tampoco immoderado; y en cuanto á esto es desemejante en la justicia y en las otras virtudes morales: pero en cuanto á la comparacion de la operacion al hábito es lo mismo en todas.

ARTÍCULO III. — Puede sufrir alguno voluntariamente lo injusto ? (1).

1.º Parece que alguno puede sufrir voluntariamente lo injusto: porque lo injusto es lo desigual, como se ha dicho (a. 2); y alguno dañándose á sí mismo se separa de la igualdad, como tambien dañando á otro. Luego alguno puede hacerse á sí propio injusticia, como así-

mismo á otro: mas el que se hace á sí mismo injusticia, lo hace queriendo (2). Luego alguno queriendo puede sufrir lo injusto, y principalmente de sí mismo.

2.º Nadie es castigado segun la ley civil, sino por hacer alguna injusticia. Pero los que se suicidan son castigados segun las leyes de las ciudades en ser privados antiguamente del honor de la sepultura, como se ve (*Ethic.* l. 5, c. ult. implic. pero espres. *Syntagm.* l. 32, c. 29). Luego alguno puede hacerse á sí propio injusticia, y así sucede que alguno queriendo sufra lo injusto.

3.º Nadie hace lo injusto sino á alguno que lo sufre; pero sucede que alguno haga lo injusto á alguno, que lo quiera, como si le vende una cosa en más de lo que vale. Luego sucede que alguno sufra queriendo una injusticia.

Por el contrario: sufrir lo injusto es opuesto á hacer lo que es injusto. Es así que nadie hace lo injusto sino queriendo. Luego por el contrario nadie sufre lo injusto sino no queriéndolo.

Conclusion. *Lo injusto per se [1] y formalmente nadie puede hacerlo sino queriendo, ni sufrirlo sino no queriendo; mas per accidens y como materialmente [2] puede alguno hacer no queriendo ó sufrir queriendo lo que es de sí injusto.*

Responderémos, que la accion procede esencialmente del agente; y la pasion segun su propia razon proviene de otro. Luego lo mismo no puede ser bajo el mismo concepto á la vez agente y paciente, como se dice (*Phys.* l. 3, t. 8; y l. 8, t. 40). Mas el principio propio de obrar en los hombres es la voluntad; y por tanto el hombre hace propiamente y *per se* lo que hace queriendo, y por el contrario el hombre sufre propiamente lo que sufre sin voluntad suya; porque, en cuanto es volente, es principio por sí mismo, y por consiguiente como tal es más bien agente que paciente. Luego debe decirse que *nadie puede hacer lo injusto per se y formalmente hablando sino queriendo, ni sufrirlo sino no queriendo; mas per accidens, y como materialmente hablando, puede alguno hacer*

(1) Este artículo viene á ser la recta interpretacion del tan sabido proloquio moral y jurídico (*scienti et volenti nulla fit injuria*), «no se hace injuria á quien la consiente á sabiendas».

(2) Si no es que obra sólo materialmente y *per accidens* en fuerza de alguna coaccion; ó sin conocimiento, como un sonámbulo, por ejemplo.

no queriendo lo que es de suyo injusto, como cuando uno obra sin intención, ó sufrir queriendo, como cuando alguno da á otro voluntariamente más de lo que le debe.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando alguno da á otro por su voluntad lo que no le debe, no hace ni injusticia ni desigualdad; pues el hombre por su voluntad posee sus bienes, y así no está fuera de la proporción el que conforme á la voluntad propia se le sustraiga algo ó por sí mismo ó por otro.

Al 2.º que alguna persona singular puede ser considerada de dos modos: 1.º en sí misma; y en este concepto, si á sí propio se infiere algun perjuicio, puede tener razón de otro pecado, como de intemperancia ó de imprudencia; mas no razón de injusticia, puesto que, así como la justicia siempre se refiere á otro, así también la injusticia; 2.º puede considerarse algun hombre, en cuanto es algo de la ciudad, esto es, parte; ó en cuanto es algo de Dios, es decir, criatura é imagen: y así el que se mata á sí mismo injuria no á sí sino á la ciudad y á Dios; y por esto se le castiga tanto según la ley divina como según la humana, como también dice el Apóstol del fornicador (1 Cor. 3, 17): *si alguno violase el templo de Dios, Dios le destruirá.*

Al 3.º que la pasión es efecto de la acción exterior, porque en hacer y sufrir lo injusto lo que es material se considera según lo que se obra exteriormente, en cuanto se considera en sí, como se ha dicho (a. 2); mas lo que es en ella formal y *per se* se considera según la voluntad del agente y del paciente, como se ve por lo dicho (aquí y a. 2). Luego debe decirse que el que alguno haga lo injusto y que otro sufra lo injusto son dos cosas concomitantes, hablando materialmente; pero, si hablamos formalmente, alguno puede hacer lo injusto intentando hacerlo; sin embargo otro lo sufrirá, porque sufrirá queriendo (1); y por el contrario puede alguno sufrir lo injusto, si, no queriendo lo que es injusto, lo sufre; y no obstante el que por ignorancia lo

hace, no hará lo injusto formalmente, sino solo materialmente.

ARTÍCULO IV.— *Cualquiera que hace lo injusto, peca mortalmente?*

1.º Parece que no todo el que hace lo injusto peca mortalmente: porque el pecado venial se opone al mortal, y á veces es pecado venial el que alguno haga lo injusto, pues dice el Filósofo (Ethic. I. 5, c. 10 ó 13) hablando de los que hacen las cosas injustas: « cualesquiera faltas, » que se cometen no solo con ignorancia sino por ignorancia, son veniales ». Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

2.º El que comete injusticia en algo pequeño, se separa poco del medio; y esto parece ser tolerable y debe ser computado entre los males más pequeños, como se ve (Ethic., I. 2, c. últ.). Luego no todo el que hace lo injusto peca mortalmente.

3.º La caridad es madre de todas las virtudes; y algun pecado se dice mortal, por serla contrario. Es así que no todos los pecados opuestos á las otras virtudes son mortales. Luego tampoco el hacer lo injusto es siempre pecado mortal.

Por el contrario: todo lo que es contrario á la ley de Dios es pecado mortal; y el que hace lo injusto obra contra el precepto de la ley de Dios, puesto que su acto ó se reduce al hurto, ó al adulterio, ó al homicidio, ó á algo semejante, como se verá despues (C. 64 y 65). Luego cualquiera que hace lo injusto peca mortalmente.

Conclusion. *El hacer lo injusto es por su género pecado mortal.*

Responderémos que, según se ha dicho (C. 24, a. 12; y 1.º-2.º C. 72, a. 5) al tratar de la diferencia de los pecados, el pecado mortal es el que contraría á la caridad, por la cual existe la vida del alma. Mas todo daño inferido á otro repugna por sí á la caridad, que mueve á querer el bien de otro: y por tanto, consistiendo siempre la injusticia (2) en el daño de otro, es evidente que *el hacer lo*

(1) Por ejemplo, si alguno con fraude y dolo intenta vender la mercancía á más del precio justo, pero otro sabiéndolo lo compra con ánimo de dar libremente el exceso; el vendedor hace una cosa injusta formalmente, y sin embargo no hay

ninguno que la sufra.

(2) En sentido estrictamente propio según lo indicado en la nota 2 de la página 370.

injusto es por su género pecado mortal.

Al argumento 1.º dirémos, que aquellas palabras del Filósofo se entienden de la ignorancia del hecho, que él mismo llama «ignorancia de las circunstancias» particulares», que merece perdon; mas no de la ignorancia de derecho, que no excusa (1). Mas el que ignorando obra lo injusto, no comete injusticia sino *per accidens*, segun se ha dicho (a. 2).

Al 2.º que el que hace injusticia en cosas pequeñas, falta á lo que es de per-

fecta razon de lo injusto, en cuanto puede reputarse que su acto no es enteramente contra la voluntad del que la sufre; como cuando se quita á alguno una manzana ó algo semejante, lo cual es probable que no le perjudique ni le desagrade.

Al 3.º que los pecados contra las otras virtudes no siempre son en daño de otro, pero implican cierta desordenacion en las pasiones humanas: luego no existe paridad de razon.

CUESTION LX.

Del juicio.

Acerca del juicio son de considerarse seis puntos: 1.º El juicio es acto de justicia?—2.º Es lícito juzgar?—3.º Se ha de juzgar por sospechas?—4.º Deben interpretarse las cosas dudosas en el mejor sentido?—5.º Debe dictarse el juicio siempre segun las leyes escritas?—6.º Perviértese el juicio por la usurpacion?

ARTÍCULO I.—El juicio (2) es acto de justicia?

1.º Parece que el juicio no es acto de justicia: porque dice el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 3) que «cada cual juzga bien lo que conoce», y así el juicio parece pertenecer á la potencia cognoscitiva; mas esta se perfecciona por la prudencia. Luego el juicio pertenece más bien á la prudencia que á la justicia, que reside en la voluntad, como se ha dicho (C. 58, a. 4).

2.º Dice el Apóstol (1 Cor. 2, 15), *el hombre espiritual juzga todas las cosas*; y el hombre se hace espiritual sobre todo por la virtud de la caridad, *que es definida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos ha sido dado*, como se dice (Rom. 5, 5). Luego el juicio pertenece más á la caridad que á la justicia.

3.º A cada virtud pertenece el juicio recto acerca de su propia materia, puesto que «el virtuoso es regla y medida en

» cada cosa », segun dice Aristóteles (Ethic. l. 3, c. 6 ó 10). Luego el juicio no pertenece más á la justicia que á las otras virtudes morales.

4.º El juicio parece pertenecer solamente á los jueces. Es así que el acto de la justicia se halla en todos los hombres justos. Luego, como no solos los jueces son justos, parece que el juicio no es acto propio de la justicia.

Por el contrario, dicese (Ps. 93, 15): *hasta que la justicia venga á hacer juicio.*

Conclusion. *El juicio, que implica recta determinacion de lo que es justo, pertenece propiamente á la justicia.*

Responderémos, que juicio significa propiamente el acto del juez, como tal juez; y juez viene á significar lo mismo que «quien dice el derecho»: mas el derecho es el objeto de la justicia, como se ha demostrado (C. 57, a. 1); y por esto el juicio implica en su acepcion primitiva la definicion ó determinacion de

(1) Así habla el Santo Doctor, porque las más de las veces esta ignorancia no es culpable; sin embargo enseña que esta ignorancia, si es invencible, excusa del pecado.

(2) En su concepto de acertada ó recta determinacion de lo justo, ora se haga por juez ó persona competentemente autorizada, ora por algun individuo particular.

lo justo ó del derecho, y el que alguno defina bien algo en las obras virtuosas proviene propiamente del hábito de la virtud, así como el casto determina rectamente las cosas que pertenecen á la castidad. Por consiguiente *el juicio, que importa la recta determinacion de lo que es justo, pertenece propiamente á la justicia*; por cuya razon dice el Filósofo (Ethic. I, 5, c. 4) que «los hombres» acuden al juez, como á cierta justicia «animada».

Al argumento 1.º diremos, que el nombre de juicio, que segun su originaria acepcion significa la recta determinacion de las cosas justas, se amplió á significar la recta determinacion en cualesquiera cosas, tanto especulativas como prácticas; en todas sin embargo se requieren dos condiciones: de las cuales una es la virtud misma, que profiere el juicio, y en este concepto el juicio es acto de la razon, pues decir ó definir algo es propio de la razon; y la otra es la disposicion del que juzga, por la que es idóneo para juzgar rectamente: y así en lo perteneciente á la justicia el juicio procede de la justicia, como en lo perteneciente á la fortaleza de esta. Así pues el juicio es en verdad acto de justicia, como de quien *inclina á juzgar rectamente*; y de *prudencia*, como de la que *pronuncia* el juicio. Por consiguiente tambien la *sinesis* perteneciente á la prudencia se dice que juzga bien, segun lo espuesto (C. 51, a. 3).

Al 2.º que el hombre espiritual por el hábito de la caridad tiene inclinacion á juzgar rectamente de todo, segun las reglas divinas, por las que pronuncia el juicio mediante el don de sabiduría; como el justo por la virtud de la prudencia pronuncia el juicio por las reglas del derecho.

Al 3.º que las otras virtudes ordenan al hombre en sí mismo; pero la justicia lo ordena á otro, como se infiere de lo dicho (C. 58, a. 2, 9 y 10). Mas el hombre es dueño de lo que al mismo pertenece, y no de lo que pertenece á otro: y por esto en lo que atañe á las otras virtudes no se requiere sino el juicio del virtuoso, tomando el nombre de juicio en su sentido lato, segun lo dicho (al 1.º);

pero en lo perteneciente á la justicia (1) requiérese ademas el juicio de algun superior, que pueda argüir á ambos y decidir sobre ellos; y por esta causa pertenece á la justicia más especialmente que á alguna otra virtud.

Al 4.º que la justicia en el príncipe es como la virtud prototipo (*architectonica*), como que impera y prescribe lo que es justo; mas en los súbditos es como la virtud ejecutiva y sirviente. Y por esto el juicio, que implica la determinacion de lo justo; pertenece á la justicia, en cuanto reside de un modo más principal en el que preside.

ARTÍCULO II. — *Es lícito juzgar?* (2)

1.º Parece que no es lícito juzgar: porque no se impone pena sino por lo ilícito; y á los que juzgan amenaza la pena, que evitan los que no juzgan, segun aquello (Matth. 7, 1): *no querais juzgar, para que no seais juzgados*. Luego es ilícito juzgar.

2.º (Rom. 14, 4) dicese: *quién eres tú, que juzgas al siervo ajeno? para su Señor está en pie ó cae*. Mas el Señor de todas las cosas es Dios. Luego á ningun hombre es permitido juzgar.

3.º Ningun hombre está sin pecado, segun aquello (1 Joan. 1, 8): *si dijéremos que no tenemos pecado, nosotros mismos nos engañamos*. Mas no es permitido al que peca juzgar, segun aquello (Rom. 2, 1): *eres inescusable, tú hombre, cualquiera que juzgas; porque en lo mismo en que juzgas á otro, á tí mismo te condenas, pues haces lo mismo que juzgas*. Luego á nadie es permitido juzgar.

Por el contrario, dicese (Deut. 16, 18): *establecerás jueces y maestros en todas tus puertas..., para que juzguen al pueblo con justo juicio*.

Conclusion. *El juicio, si procede de la inclinacion de la justicia y de la autoridad del presidente, y se profiere segun la recta razon de la prudencia, es lícito; no siéndolo, si falta alguna de estas condiciones.*

Responderémos, que el juicio en tanto es lícito, en cuanto es acto de justicia. Mas, como se infiere de lo dicho (a. 1),

(1) A su administracion en juicio público ó legal y formal.

(2) En general, esto es, en juicio legal ó privadamente:

de aquí la indispensable distincion consignada en la Conclusion.

para que el juicio sea acto de justicia, se requieren tres condiciones: 1.^a que *proceda de la inclinacion de la justicia*; 2.^a que *proceda de la autoridad del que preside*; 3.^a que *sea pronunciado segun la recta razon de la prudencia*. Si *faltare cualquiera de estas condiciones, el juicio será vicioso é ilícito*: 1.^o cuando es contrario á la rectitud de la justicia (1), y así se dice el juicio perverso ó *injusto*; 2.^o cuando el hombre juzga de cosas, en las que no tiene autoridad, y entónces se dice juicio *usurpado*; 3.^o cuando falta la razon, como si alguno juzga de las cosas, que son dudosas ú ocultas, por algunas ligeras conjeturas, y de este modo se dice el juicio *suspicaez ó temerario*.

Al argumento 1.^o dirémos, que el Señor prohibe allí el juicio temerario, que proviene de la intencion del corazon, ó de otras cosas inciertas, cómo dice San Agustin (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 18); ó prohibe allí el juicio de las cosas divinas, de las que como superiores á nosotros no debemos juzgar, sino creerlas sencillamente, segun dice San Hilario (super Matth. c. 5); ó prohibe el juicio, que no se hace por benevolencia, sino por la amargura del ánimo, como dice el Crisóstomo (Hom. 17 in oper. imperf.).

Al 2.^o que el juez es constituido como ministro de Dios; por lo cual se dice (Deut. 1, 16), *juzgad lo que es justo, y despues añade (v. 17), porque el juicio es de Dios*.

Al 3.^o que los que están en graves pecados no deben juzgar á los que tienen los mismos pecados ó menores, como dice el Crisóstomo sobre aquello (Matth. 7), *no queráis juzgar* (Hom. 24, op. imp. in Matth.); y esto debe entenderse principalmente, cuando aquellos pecados son públicos, porque de esto se produce escándalo en los corazones de otros: mas, si no son públicos sino ocultos y la necesidad de juzgar apremia por razon del cargo, puede con humildad y temor argüir ó juzgar. Por lo cual dice San Agustin (De serm. Dom. in monte, l. 2, c. 19): «si encontrásemos en nosotros ese mismo

» vicio, deplorémoslo é invitemos á co-
» adunar nuestros esfuerzos ». Mas no por esto el hombre se condena á sí mismo, de modo que resulte para él un nuevo mérito de condenacion; sino porque condenando á otro muestra que él es asimismo condenable por igual ó semejante pecado (2).

ARTÍCULO III. — El juicio procedente de sospecha es ilícito? (3)

1.^o Parece que el juicio que procede de sospecha no es ilícito: porque la sospecha parece ser una opinion incierta de algo malo, por lo cual se dice (Ethic. l. 6, c. 3) que «la sospecha se refiere ya á lo verdadero ya á lo falso»; pero de los singulares contingentes no puede tenerse sino una opinion incierta. Luego, como el juicio humano tiene por objeto los actos humanos, que consisten en las cosas singulares y contingentes; parece que ningun juicio sería lícito, si no lo fuera el juzgar por sospecha.

2.^o Por el juicio ilícito se hace alguna injuria al prójimo. Mas la sospecha mala consiste en sola la opinion del hombre, y así no parece pertenecer á la injuria de otro. Luego el juicio de sospecha no es ilícito.

3.^o Si es ilícito, es menester que se reduzca á la injusticia; puesto que el juicio es acto de justicia, segun lo dicho (a. 1). Pero la injusticia por su género es siempre pecado mortal, segun se ha demostrado (C. 59, a. 4). Luego el juicio por sospecha sería siempre pecado mortal, si fuese ilícito: lo cual sin embargo es falso, porque «no podemos evitar las sospechas», como dice la Glosa (August. ord. tract. 90 in Joau.) sobre aquello (1 Cor. 4, 5), *no queráis juzgar ántes de tiempo*. Luego el juicio sospechoso no parece ser ilícito.

Por el contrario, San Crisóstomo sobre aquello (Matth. 7), *no queráis juzgar...*, (Hom. 17 in op. imperf.) dice: «el Señor no prohibe por este mandato corregir á otros cristianos por benevolen-

(1) Como es ilícito juzgar ó fallar á impulso de alguna afeccion privada, como de ira ó de simpatía ó por interes, y en contra de lo alegado y probado jurídicamente.

(2) El Concilio de Constanza (sess. 8) condenó el error de Wiclef, el cual decía que «nadie es señor civil, nadie prelado,

» nadie obispo, cuando se halla en pecado mortal ».

(3) Tómase aquí la sospecha generalmente por el asentimiento ya cierto ya incierto, ó también por la duda sobre el mal del prójimo, que nace de indicios leves y por lo tanto insuficientes.

»cia; pero sí el que por jactancia de su
»justicia desprecia á otros, odiándolos y
»condenándolos por simples sospechas de ordinario».

Conclusion. *La sospecha [1], segun la que alguno por leves indicios comienza á dudar de la bondad de otros, es pecado venial: tener por cierta la malicia de otro por leves indicios [2], si es acerca de alguna cosa grave, es pecado mortal: el juez [3], que procede por sospecha á condenar á uno, peca mortalmente.*

Responderémos que, como dice Tulio (lib. De invent.), la sospecha implica la opinion de lo malo, cuando procede de lijeros indicios, y sucede de tres modos: 1.º de que uno es malo en sí mismo; y por esto como consciente de su malicia fácilmente opina de otros lo malo, segun aquello (Écl. 10, 3), *el necio andando en su camino, siendo él insipiente, á todos los juzga necios*; 2.º proviene de que alguno tiene mal afecto á otro; pues, cuando uno desprecia ú odia á otro ó se irrita ó le envidia, piensa de él lo malo por lijeros indicios; porque cada cual cree fácilmente lo que apetece; 3.º proviene de la larga esperiencia; por lo que dice el Filósofo (Rhet. l. 2, c. 13) que «los ancianos son principalmente suspicaces, porque muchas veces han experimentado los defectos de otros». Las dos primeras causas de la sospecha pertenecen á la perversidad del afecto; mas la tercera causa disminuye la razon de la sospecha, en cuanto la esperiencia sirve para la certeza, que es contraria á la razon de aquella: y por esto la sospecha implica cierto vicio; y, cuanto más avanza la sospecha, es tanto más vicioso. Hay empero tres grados de sospecha: 1.º el que el hombre por leves indicios comience á dudar de la bondad de alguno, y esto

es pecado leve y venial (1), pues pertenece á la tentacion humana, «de la que esta vida no se halla exenta», como consta (Glosa ord. Aug. cit. arg. 3.º) sobre aquello (1 Cor. 4), *no queráis juzgar ántes de tiempo*; 2.º grado es, cuando alguno por indicios leves juzga como cierta la malicia de otro; y esto, *si recáe sobre materia grave, es pecado mortal*, en cuanto no se hace sin desprecio del prójimo; por lo cual la Glosa (ibid.) añade: «si pues no podemos evitar las sospechas, porque somos hombres; al ménos debemos suspender nuestros juicios, esto es, no faltar definitivamente»; 3.º cuando un juez procede á condenar á alguno por sospecha (2), y esto pertenece directamente á la injusticia, y por tanto *es pecado mortal*.

Al argumento 1.º dirémos, que en los actos humanos hállase alguna certidumbre; no seguramente como en las ciencias demostrativas, sino segun que conviene á tal materia, como cuando algo se prueba por testigos idóneos (3).

Al 2.º que, por lo mismo que alguno tiene de otro mala opinion sin causa suficiente, le desprecia indebidamente, y por tanto le injuria (4).

Al 3.º que, puesto que la justicia y la injusticia tienen por objeto las operaciones exteriores, segun se ha dicho (C. 58, a. 9, y C. 59, a. 2); el juicio sospechoso pertenece directamente á la injusticia, cuando procede al acto exterior, y entonces es pecado mortal, conforme á lo dicho: mas el juicio interior pertenece á la injusticia, en cuanto se compara al juicio exterior, como el acto interno al externo, como la concupiscencia á la fornicacion y la ira al homicidio.

(1) De aquí deduce Cayetano y sostienen con él Navarro, Valencia, Soto y otros con gran probabilidad que la simple sospecha nunca llega á ser pecado mortal, mientras se contenga dentro de los límites de ambigüedad ó indecision como neutral, que la caracteriza.

(2) El juez no puede en conciencia fallar licitamente, sin que la duda ó sospecha pase en virtud de nuevos comprobantes á constituir juicio recto y propiamente decisivo, de modo que le produzca verdadera conviccion.

(3) Se ha de tener presente que la certeza en los actos humanos suficiente para el juicio del juez no es la certeza de evidencia; puesto que, por más que concuerden los testigos y la propia confesion del hombre sobre el hecho propio, no

por eso se hace evidente al entendimiento que tal hecho ha sido perpetrado por él, pues pueden todos mentir; pero hay certeza moral, porque los testigos idóneos y la confesion propia son causas suficientes para determinar nuestro entendimiento á no ver la otra parte de la contradiccion, sino para tenerla indudablemente en tal materia, esto es, en las cosas que consisten en el hecho de los actos humanos.

(4) De estas palabras concluye el Cardenal Cayetano que la sospecha, por más temeraria y vehemente que sea, nunca es pecado mortal, mientras permanece dentro de los límites de la ambigüedad; y le siguen en esto Navarro, Domingo Soto, Valencia, etc.

ARTÍCULO IV. — ¿Las dudas (1) deben interpretarse en sentido favorable (in meliorem partem?)

1.º Parece que las dudas no deben ser interpretadas en el sentido más favorable: porque el juicio debe ser más bien acerca de lo que sucede el mayor número de veces; y en la mayor parte de los casos sucede que algunos obran malamente, porque *el número de los necios es infinito*, como se dice (Eccl. I, 15); *pues los sentidos del hombre son inclinados al mal desde la adolescencia*, según se lee (Gen. 8, 21). Luego las dudas más bien deben interpretarse en mal sentido que en bueno.

2.º Dice San Agustín (De doct. christ. I, 1, c. 27) que «piadosa y rectamente» vive el que es apreciador íntegro de las cosas, sin inclinarse á una ú otra parte. Pero el que interpreta en sentido favorable lo que es dudoso, se inclina á una parte. Luego no debe hacerse esto.

3.º El hombre debe amar al prójimo como á sí mismo; mas acerca de sí mismo el hombre debe interpretar las dudas en la peor parte, según aquello (Job, 9, 28): *me recelaba de todas mis obras*. Luego parece que las cosas dudosas respecto de los prójimos deben ser interpretadas en el peor sentido.

Por el contrario, sobre aquello (Rom. 14, 3), *el que no come no juzgue al que come*, dice la Glosa (ord. Aug. De serm. Dom. in monte, l. 2, a. 18): «las dudas» deben ser interpretadas en el sentido más favorable».

Conclusion. *Donde no aparecen manifiestos indicios del mal de otro, debemos tenerle como bueno, interpretando en el sentido más favorable lo que es dudoso.*

Responderemos, que según lo dicho (a. 3 al 2.º), por lo mismo que alguno tiene mala opinión de otro sin causa suficiente le injuria y le desprecia: mas ninguno debe despreciar ó inferir á otro daño alguno sin una causa coactiva; y por tanto, *donde no aparecen manifiestos indicios de la malicia de alguno, debemos tenerle por bueno, interpretando en el mejor sentido lo que es dudoso* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que puede suceder que el que interpreta en el mejor sentido, se engaña más frecuentemente; pero es mejor que alguno se engañe muchas veces, teniendo buena opinión de algun hombre malo, que el que se engañe rara vez, teniendo mala opinión de algun hombre bueno; pues por esto se hace injuria á otro, y no por lo primero.

Al 2.º que juzgar de las cosas es distinto de juzgar de los hombres: pues en el juicio, en el que juzgamos de las cosas, no se considera lo bueno ó lo malo por parte de la cosa misma, de que juzgamos, á la que nada perjudica sea cualquiera el modo con que juzguemos de ella; sino solo lo bueno del juzgador, si juzga verdaderamente, ó lo malo, si falsamente: porque lo verdadero es el bien del entendimiento y lo falso el mal del mismo, como se dice (Ethic. I, 6, c. 2); y por esto cada cual debe procurar juzgar de las cosas tal como ellas son. Mas en el juicio, por el que juzgamos de los hombres, se considera principalmente lo bueno y lo malo por parte de aquel, de quien se juzga; el cual es tenido por honrado cuando se le juzga bueno, y por despreciable si se le juzga malo. Y por esto debemos tender más bien á juzgar en tal juicio bueno al hombre, á no ser que haya una razón manifiesta para lo contrario. Mas cuando el hombre se engaña, juzgando bien de otro, este error no pertenece al mal del entendimiento del mismo; como tampoco á su perfección en sí pertenece conocer la verdad de los contingentes singulares, sino más bien al buen afecto.

Al 3.º que el interpretar algo en bueno ó mal sentido puede tener lugar de dos modos: 1.º por cierta suposición; y así, cuando debemos poner remedio á algunos males, ya nuestros ya ajenos, conviene, para aplicar este remedio con seguridad, que supongamos lo que es peor, puesto que el remedio eficaz contra el mal mayor con más razón lo será contra el menor; 2.º definiendo ó determinando, y así en el juicio de las cosas debe procurarse interpretar cada una, cual es en sí; mas en el juicio de las personas se debe inter-

(1) Acerca de la inocencia ó culpabilidad del prójimo, ó de la bondad ó malicia de su proceder.

(2) Sin embargo no siempre es necesario interpretar las cosas dudosas en el sentido más favorable positivamente, esto

es, concibiendo buena opinión acerca del prójimo; pues algunas veces, especialmente cuando no hay necesidad de obrar, basta que las interpretemos negativamente, es decir, suspendiendo el juicio; por eso se dice (Matth. 7): *notite iudicare*.

pretar en el mejor sentido, segun lo dicho (al 2.º).

ARTÍCULO V. — Debe juzgarse (1) siempre segun las leyes escritas?

1.º Parece que no siempre se debe juzgar segun las leyes escritas: porque siempre debe evitarse un juicio injusto, y á veces las leyes escritas contienen injusticia, segun aquello (Is. 10, 1): *¡ay de los que establecen leyes inicuas y que han escrito injusticia!* Luego no siempre se debe juzgar segun las leyes escritas.

2.º El juicio debe ser sobre sucesos particulares. Pero ninguna ley escrita puede abarcar todos los sucesos singulares, como se ve (Ethic. I. 5, c. 10). Luego parece que no siempre debe juzgarse segun las leyes escritas.

3.º La ley se escribe, para que se manifieste el dictámen del legislador. Mas algunas veces sucede que, si el legislador estuviera presente, juzgaría de otro modo. Luego parece no se debe juzgar siempre segun las leyes escritas.

Por el contrario, dice San Agustín (Lib. De vera relig. c. 31): « en estas » leyes temporales, aunque los hombres » sean jueces de ellas, cuando las instituí » y sin embargo despues de instituídas » y confirmadas no les será permitido » juzgar de las mismas sino segun ellas ».

Conclusion. *Es necesario que el juicio se haga segun la escritura de la ley.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 1) el juicio no es otra cosa que cierta definicion ó determinacion de lo que es justo; mas algo se hace justo de dos modos: 1.º por la naturaleza misma de la cosa, lo cual se dice *derecho natural*, y 2.º por cierta convención (2) entre los hombres, lo cual se dice *derecho positivo* segun lo espuesto (C. 57, a. 2). Las leyes empero se escriben para la declaracion de uno y otro derecho, aunque de diferente manera; porque la ley escrita contiene el derecho natural, mas no lo establece, pues no toma su fuerza de la ley, sino de la naturaleza; pero el derecho positivo se con-

tiene é instituye en la ley escrita, dándole su fuerza de autoridad, y por esto *es necesario que el juicio se haga segun la ley escrita*; pues de otro modo sería deficiente el juicio, ya en lo justo natural ó ya en lo justo positivo.

Al argumento 1.º dirémos que, así como la ley escrita no da fuerza al derecho natural, tampoco puede disminuirle ó quitarle su fuerza, puesto que la voluntad del hombre no puede inmutar la naturaleza. Así pues, si la ley escrita contiene algo contra el derecho natural, es injusta y no tiene fuerza de obligar; pues el derecho positivo es aplicable, cuando es indiferente al derecho natural que una cosa sea hecha de uno ú otro modo, segun lo demostrado (C. 57, a. 2 al 2.º): por lo tanto ni tales escrituras se dicen leyes, sino más bien corrupciones de la ley, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 95, a. 2); y por consiguiente no debe juzgarse segun ellas.

Al 2.º que, así como las leyes inicuas por sí mismas contrarían al derecho natural ó siempre ó en el mayor número de casos; así tambien las leyes rectamente establecidas son deficientes en algunos casos, en los que si se observasen, serían contra el derecho natural: y por eso en tales casos no debe juzgarse segun el sentido literal de la ley, sino que debe recurrirse á la equidad, que es la intencion del legislador. Por este motivo dice el Jurisperito (3): « ninguna razon del derecho ó la benignidad de la equidad sufre » que lo que se introduce en interes de » los hombres sea interpretado de una » manera demasiado dura ó severa contrariamente á su beneficio ». En tales casos aún el legislador juzgaría de otra manera; y, si lo hubiera previsto, lo habría determinado en la ley.

Con lo dicho queda contestado el 3.º

ARTÍCULO VI. — El juicio se hace perverso por usurpacion? (4).

1.º Parece que el juicio por usurpacion no se hace perverso: porque la justicia es

(1) Claro es que aquí se trata del juicio legal en los tribunales, así seculares como eclesiásticos, civiles ó militares.

(2) Ya en una nacion ó reino, ya entre varios, como sucede en los tratados internacionales.

(3) Modestino (Respons. I. 8) reproducido en el Digesto (l. 1,

De lezibus, ley 25).

(4) Aquí solo principalmente habla Santo Tomás de los juicios forenses ó públicos, que se ejercen sin legitima autoridad.

cierta rectitud en las acciones; y nada perjudica á la verdad quién la dice, sino de quién ha de recibirse. Luego tampoco perjudica á la justicia el que sea determinada por cualquiera, lo cual pertenece á la razon del juicio.

2.º Castigar los pecados pertenece al juicio; pero se lee ser alabados algunos, por haber castigado pecados de otros, sobre los que no tenían autoridad; como Moisés matando á un egipcio (Exod. 2), y Finees, hijo de Eleazar, á Zambri, hijo de Salumi (Num. 25), y *le fue reputado á justicia*, como se dice (Ps. 105). Luego la usurpacion del juicio no pertenece á la injusticia.

3.º La potestad espiritual se distingue de la temporal; pero á veces los preladados, que tienen potestad espiritual, se entrometen en las cosas, que pertenecen al poder secular. Luego el juicio usurpado no es ilícito.

4.º Así como para juzgar rectamente se requiere autoridad, así tambien en el que juzga la justicia y la ciencia, como se infiere de lo dicho (a. 2). Mas no se dice ser el juicio injusto, si alguno juzga no teniendo el hábito de la justicia ó la ciencia del derecho. Luego ni aun el juicio usurpado, que se hace por falta de autoridad, será siempre injusto.

Por el contrario, dicese (Rom. 14, 4) *¿quién eres tú, que juzgas al siervo ajeno?*

Conclusion. *Así como sería injusto que uno obligase á otro á observar la ley, que no ha sido sancionada por la autoridad pública; así tambien lo es el que uno obligue á otro á sufrir un juicio, que no ha sido dictado por autoridad pública.*

Responderémos que, como se debe juzgar segun las leyes escritas, conforme á lo dicho (a 5), el que pronuncia el juicio interpreta de algun modo el testo de la ley, aplicándolo á un asunto particular. Correspondiendo empero á la misma autoridad interpretar y hacer la ley (1); así como no puede establecerse la ley sino por la autoridad pública, así el juicio no puede ser decidido sino por la pública autoridad, la cual por

cierto estiende su accion á los que están sometidos á la comunidad: y por lo tanto, *así como sería injusto el que alguien obligase á otro á observar la ley, que no hubiera sido sancionada por la pública autoridad; así tambien es injusto, si alguno obliga á otro á sufrir un juicio, que no haya sido pronunciado por la pública autoridad.*

Al argumento 1.º dirémos, que el hecho de proferir la verdad no implica el de compeler á recibirla; sino que cada uno es libre de recibirla ó no, segun quiere: pero el juicio implica cierta impulsión, y por esto es injusto que alguno sea juzgado por quien no tiene pública autoridad.

Al 2.º que Moises parece haber muerto al egipcio, como investido de autoridad por inspiracion divina, segun aparece por lo que se dice (Act. 7 24) que, *matando al egipcio, pensaba Moises que entenderian sus hermanos que el Señor por su mano habia de dar la salud á Israel.* O puede decirse que Moises mató al egipcio, defendiendo *cum moderamine inculpatæ tutelæ* (con moderada inculpable defensa) al que sufría injuria; por lo cual dice San Ambrosio (De off. 1. 1, c. 36) que «quien no repele la injuria del compañero, cuando puede, es tan culpable como el que la hace», y aduce el ejemplo de Moises. O puede tambien decirse con San Agustin (Exodi, 1. 2, Qq. 2; y contra Faust. 1. 22, c. 70) que, «así como se alaba la fertilidad de una tierra, que produce yerbas inútiles á la vista de buenas semillas; así aquel acto de Moises fue culpable en sí, pero revelaba indicio de gran fecundidad», por cuanto era un signo de la gran energía, con que había de librar al pueblo. En cuanto á Finees debe decirse que lo hizo por inspiracion divina impulsado por el celo de Dios; ya porque, aunque todavía no era Sumo Sacerdote, era no obstante hijo de este, y á él pertenecia este juicio, como tambien á los otros jueces, á quienes esto estaba mandado.

Al 3.º que la potestad secular está sometida á la espiritual como el cuerpo al alma (2); y por esto no hay juicio usurpado, si un prelado espiritual se en-

(1) No solo especulativamente, sino con autoridad aun para obligar á obrar segun su interpretacion, constitutiva de verdadera ley, aun cuando derogue otra anterior ó en contra de

esta.

(2) Como dice San Gregorio Nacianzeno, (Orat. 17).

tromete en las cosas temporales en cuanto á las en que esta potestad temporal le está sometida, ó á las que esta le deja á su cuidado (1).

Al 4.º que el hábito de la ciencia y

de la justicia son perfecciones propias del individuo ; y así por defecto de estas no se dice el juicio usurpado, como por el de la pública autoridad, de la cual el juicio recibe su fuerza coercitiva (2).

CUESTION LXI.

Partes de la justicia.

Son de considerarse á continuacion las partes de la justicia, y 1.º las sujetivas, que son especies de la justicia, esto es, la distributiva y conmutativa ; 2.º las partes como integrantes ; 3.º las partes potenciales, es decir, las virtudes adjuntas. En cuanto á lo 1.º ocurre una doble consideracion : 1.ª de las mismas partes de la justicia, y 2.ª sobre los vicios opuestos : y, puesto que la restitution parece ser acto de la justicia conmutativa, debe considerarse en primer lugar la distincion entre la justicia conmutativa y la distributiva, y en 2.º la restitution. Acerca de lo 1.º examinaremos cuatro puntos : 1.º Hay dos especies de justicia, esto es, la distributiva y la conmutativa. — 2.º Su medio se considera en ellas del mismo modo ? — 3.º Su materia es uniforme, ó múltiple ? 4.º Segun alguna de estas especies lo justo es lo mismo que lo contrapadecido ?

ARTÍCULO I. — ¿Cuéntanse convenientemente dos especies de justicia, esto es, la conmutativa y la distributiva ?

1.º Parece que no se distinguen convenientemente dos especies de justicia, distributiva y conmutativa : porque no puede haber una especie de justicia, que perjudique á la multitud ; puesto que la justicia se ordena al bien comun. Pero distribuir los bienes comunes entre muchos perjudica al bien comun de la mul-

titud, ya porque se agotan las riquezas comunes, ya tambien porque se corrompen las costumbres de los hombres, pues dice Tulio (De off. 1. 2, tit. *Duplex liberalitatis genus...*): « se hace peor el que » recibe y más dispuesto á esperar siem- » pre lo mismo ». Luego la distribucion no pertenece á alguna especie de justicia.

2.º El acto de la justicia es dar á cada uno lo que es suyo, como se ha manifestado (C. 58, a. 2). Pero en la distribu-

(1) El alma preside al cuerpo segun un triple género de causa : 1.º efectivamente, puesto que produce los movimientos corpóreos del animal ; 2.º formalmente, porque es su forma ; y 3.º finalmente, por cuanto el cuerpo existe por el alma. Y lo mismo sucede proporcionalmente en la potestad espiritual respecto á la potestad secular, pues es como forma de esta, y motor y fin. Es evidente pues que lo espiritual es lo formal respecto de lo corporal ; y por eso la potestad, que dispone de las cosas espirituales, es formal respecto de la potestad, que dispone de las seculares, esto es, de las corporales. Es tambien indudable que las cosas corporales y temporales son por las espirituales y eternas, y á estas se ordenan como á su fin. Y, puesto que el fin es más elevado ó responde á más elevado agente, motor y director, es consiguiente que la potestad espiritual, que tiene por objeto propio las cosas espirituales, mueva, obre y dirija la potestad secular y las cosas que pertenecen á un fin espiritual. De aquí se evidencia que por su naturaleza la potestad espiritual prescribe á la potestad secular el fin espiritual ; pues estas son las cosas, en que la potestad secular está sujeta á la espiritual. Esta especificacion la indica el testo por aquellas palabras, *respecto á aquellas cosas, en que le está sujeta la potestad secular; quantum ad ea, in quibus*

subditur ei secularis potestas; pues por esto manifiesta el Santo Doctor que la potestad secular no está enteramente sujeta á la potestad espiritual. Por lo cual se ha de obedecer más en las cosas civiles al rector de la ciudad ó al jefe de una nacion y en las cosas militares al jefe del ejército que al Obispo, que no debe inmiscuirse en estas cosas, sino en orden á las espirituales, como tampoco en las demas cosas temporales. Pero, si aconteciere que algunas cosas de estas ocurriesen en detrimento de la salud espiritual, el prelado, que dispone de estas, proh biéndolas ó prescribiéndolas á causa de la salud espiritual, no mete la hoz en mies ajena, esto es, no invade la jurisdiccion de otro, sino que usa de su propia autoridad ; porque respecto de estas cosas todas las potestades seculares estan sujetas á la potestad espiritual, y esto independientemente de que el que ejerza la autoridad espiritual, ejerza tambien la temporal por concesion de los príncipes ú otros motivos. Con razon pues el Santo Doctor asigna los dos modos ; por los que puede la autoridad espiritual inmiscuirse en las cosas temporales : de los cuales el primero conviene á la potestad espiritual por su naturaleza ; mas el segundo por otro, esto es, por la misma potestad secular.

(2) Véase la C. 67, a. 1.

cion no se da á alguno lo que era suyo, sino que se le apropia de nuevo lo que era de la comunidad. Luego esto no pertenece á la justicia.

3.º La justicia no solo está en el príncipe, sino tambien en los súbditos, como se ha indicado (C. 58, a. 6); y el distribuir pertenece siempre al príncipe. Luego la distributiva no siempre pertenece á la justicia.

4.º Lo justo distributivo es de « los bienes comunes », como se dice (Ethic. l. 3, c. 5 ó 7). Pero los bienes comunes pertenecen á la justicia legal. Luego la justicia distributiva no es especie de la justicia particular, sino de la justicia legal.

5.º La unidad y la pluralidad no diversifican la especie de virtud. Mas la justicia conmutativa consiste en que se da algo á uno; y la distributiva en que se da algo á muchos. Luego no hay diversas especies de justicia.

Por el contrario, el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 4 ó 5) establece dos partes de la justicia, y dice que « una es directiva en » las distribuciones, y la otra en las conmutaciones ».

Conclusion. *Dos son las especies de la justicia, la distributiva y la conmutativa.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 58, a. 7 y 8) la justicia particular se ordena á alguna persona privada, que se compara á la comunidad como la parte al todo. Respecto á alguna parte puede considerarse un doble orden: uno de la parte á la parte, al que es semejante el orden de una persona privada á otra, y este orden es dirigido por la justicia conmutativa, que consiste en los cambios, que mutuamente se realizan entre dos personas recíprocamente (1); otro se considera del todo á las partes, y á este orden se asemeja el orden de lo que es comun á cada uno de los individuos; y este orden es dirigido por la justicia distributiva, que distribuye proporcionalmente las cosas comunes; y así *son dos*

(1) Como en las compras y ventas y demas contratos.

(2) Privada ó particular con respecto á la nacion ó á la ciudad, pero con representacion de autoridad en la familia ó sociedad doméstica.

(3) De lo dicho aqui se desprende claramente que segun el triple orden de la justicia hay tres especies de justicia; pues hay orden de las partes entre sí, orden del todo á las partes y

las partes de la justicia, á saber, la distributiva y la conmutativa.

Al argumento 1.º dirémos que, así como en las liberalidades de las personas privadas se recomienda la moderacion y es culpada la prodigalidad, así tambien en la distribucion de los bienes comunes debe observarse moderacion, en lo que dirige la justicia distributiva.

Al 2.º que, así como la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa, así lo que es del todo es en cierta manera de la parte; y por esto mismo, cuando se distribuye algo de los bienes comunes á ciertos individuos, recibe cada cual en algun modo lo que es suyo.

Al 3.º que el acto de la distribucion, que se hace de los bienes comunes, pertenece solamente al presidente de estos bienes; pero la justicia distributiva está tambien en los súbditos, á quienes se distribuye, esto es, en cuanto están contentos de la justa distribucion: aunque tambien la justa distribucion de los bienes comunes se haga á veces, no á una ciudad, sino á una sola familia, cuya distribucion puede ser hecha por la autoridad de alguna persona privada (2).

Al 4.º que el movimiento recibe la especie del término *ad quem*, y por lo tanto á la justicia legal pertenece ordenar las cosas, que son de las personas privadas, al bien comun; pero ordenar por el contrario el bien comun á las personas particulares por medio de la distribucion es propio de la justicia particular (3).

Al 5.º que la justicia distributiva y la conmutativa no solamente se distinguen segun lo uno y lo múltiple (4), sino segun la razon de débito; pues de un modo se debe á alguno lo que es comun y de otro lo que es propio.

ARTÍCULO II.—¿Considérase del mismo modo el medio en la justicia distributiva y en la conmutativa?

1.º Parece que se considera de igual modo el medio en la justicia distributiva

orden de las partes al todo: y por semejanza hay tres clases de justicia, legal, distributiva y conmutativa; pues la legal dirige las partes al todo, la distributiva el todo á las partes y la conmutativa las partes entre sí. Estas dos últimas llámanso justicias particulares y la primera general.

(4) Por cuanto la conmutativa se refiere ordinariamente á solo uno y la distributiva á varios.

que en la conmutativa : porque una y otra se contienen bajo la justicia particular, segun lo dicho (a. 1); y el medio se considera de la misma manera en todas las partes de la templanza y de la fortaleza. Luego tambien debe ser considerado del mismo modo el medio en la justicia distributiva y conmutativa.

2.º La forma de la virtud moral consiste en un medio, que es determinado segun la razon (1). Siendo pues única la forma de una sola virtud, parece que en una y otra debe ser considerado el medio del mismo modo.

3.º En la justicia distributiva se considera el medio atendiendo á la diversa dignidad de las personas. Pero la dignidad de las personas se considera tambien en la justicia conmutativa, como en los castigos ; pues más se castiga al que hiere al príncipe que al que hiere á una persona privada. Luego del mismo modo se considera el medio en una y otra justicia.

Por el contrario, dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 5 y 6 ó 7) que « en la » justicia distributiva se considera el medio segun la proporcion geométrica, » mas en la conmutativa segun la aritmética ».

Conclusion. *En la justicia distributiva [1] no se toma el medio segun la igualdad de la cosa á las cosas, sino segun la proporcion de las cosas á las personas; y [2] en la conmutativa segun la proporcion de la cosa á la cosa.*

Responderémos, que segun lo dicho (a. 2) en la justicia distributiva se da algo á alguna persona privada, en cuanto lo que es del todo es debido á la parte; lo cual es tanto mayor, cuanto la parte misma tiene mayor principalidad en el todo : y por esto en la justicia distributiva tanto más de los bienes comunes se da á alguno, cuanto aquella persona tiene más importancia en la comunidad. Esta principalidad se considera en una comunidad aristocrática segun la virtud, en la oligárquica segun las riquezas, en la democrática segun la libertad, y en otras de otra manera. Así es que en la justicia distributiva no se considera el medio se-

gun la igualdad de la cosa á la cosa, sino segun la proporcion de las cosas á las personas; de tal suerte que, así como una persona escede á otra, así tambien la cosa que se da á una persona escede á la que se da á otra : y por esto dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 3) que tal medio es segun la proporcionalidad geométrica, en la que se considera lo igual, no segun la cantidad, sino segun la proporcion; como si decimos que seis son á cuatro lo que tres son á dos, hay una proporcion; cuyo cociente es uno y medio, puesto que el número mayor contiene al menor íntegro más su mitad : mas no hay igualdad de esceso bajo el concepto de la cantidad; puesto que 6 escede á 4 en 2, mientras que 3 escede á 2 en solo 1 (2). Pero en los cambios se da algo á alguna persona singular por la cosa de este, que es recibida, como principalmente es de notar en la compra y venta, en las que se halla primariamente la razon del cambio : y por lo mismo es preciso *igualar cosa á cosa*, de suerte que cuanto este tiene más que lo que es suyo de lo que es de otro, tanto debe dar á aquel, á quien pertenece; y de este modo tiene lugar la igualdad segun el medio aritmético, que se considera segun igual esceso de la cantidad : así el número 5 es medio entre 6 y 4, pues escede y es escedido en la unidad. Si pues al principio los dos tenían 5 y uno de ellos recibe 1 de lo que es del otro, el uno (esto es, el que recibe) tendrá 6, y al otro le quedarán 4 : habrá pues justicia, si se reduce á ambos, de modo que se tome 1 del que tiene 6 y se le dé al que tiene 4 ; pues así tendrán cada uno 5, que es el medio.

Al argumento 1.º dirémos, que en las otras virtudes morales se considera el medio segun la razon, y no segun la cosa; pero en la justicia se atiende al medio de la cosa, y por esto segun la diversidad de las cosas se considera diversamente el medio de las mismas.

Al 2.º que la forma general de la justicia es la igualdad (3), en la que conviene la justicia distributiva con la conmutativa; mas en la una hállase la igualdad segun la proporcionalidad geométrica, y en la otra segun la aritmética.

Al 3.º que en las acciones y pasiones la condicion de la persona influye en la

(1) Ethic. l. 2, c. 6 ó 7. V. C. 58, a. 10.

(2) Véase en el tomo 2.º la nota 1 de su página 408.

(3) V. C. 57, a. 1, 2 y 3; y C. 58, a. 2.

cantidad de la cosa ; porque mayor es la injuria, si se hiere al príncipe (1) que á una persona privada : y por esto la condicion de la persona en la justicia distributiva se considera en sí misma, mas en la conmutativa segun que por esto se diversifica la cosa.

ARTÍCULO III. — Es diversa la materia de estas dos especies de justicia ? (2)

1.º Parece que la materia de una y otra justicia no es diversa ; porque la diversidad de la materia produce la diversidad de virtud, como es notorio en la templanza y en la fortaleza. Si pues la materia es diversa en la justicia distributiva y conmutativa, parece que no se contienen bajo una sola virtud, esto es, la justicia.

2.º « La distribucion, que pertenece á » la justicia distributiva, es del dinero ó » de los honores ó de otras cosas, que se » pueden repartir entre los que forman » parte de una ciudad », como se dice (Éthic., l. 5, c. 2), de los que tambien hay cambio entre las personas recíprocamente ; el cual pertenece á la justicia conmutativa. Luego no es diversa la materia de la justicia distributiva de la conmutativa.

3.º Si es una la materia de la justicia distributiva y otra la de la conmutativa, porque difieren en especie ; donde no haya diferencia de especie, no deberá haber diversidad de materia. Pero el Filósofo (ibid.) menciona una sola especie de justicia conmutativa, que tiene sin embargo materia múltiple. Luego no parece ser múltiple la materia de estas especies.

Por el contrario, se dice (Éthic. l. 5, ibid.) que « una especie de justicia es directiva en las distribuciones, y otra en » los cambios ».

Conclusion. *La materia próxima de una y otra justicia es diversa.*

Responderémos, que segun lo dicho (C. 58, a. 9, al 2.º ; y a. 10) la justicia tiene por objeto ciertas operaciones esterioriores, es decir, la distribucion y la conmutacion, que consisten en el uso de esterioriores cosas ó personas ; ó tambien

obras : de las cosas, como cuando alguno quita ó restituye á otro lo suyo ; de las personas, como cuando alguno injuria personalmente á un hombre, como hiriéndole ó afrentándole, ó tambien cuando le tributa la debida reverencia ; y de las obras, como cuando alguno exige de otro lo que es justo, ó compensa á otro alguna obra. Si pues consideramos como materia de una y otra justicia las cosas, de que son uso las operaciones (3), la materia de la distributiva y de la conmutativa es una misma, porque las cosas pueden ser distribuidas de lo comun á los particulares y ser cambiados de uno á otro, y tambien hay cierta distribucion de los trabajos y recompensas. Mas, si tomamos como *materia* (4) de una y otra justicia *las mismas acciones principales*, por las cuales nos servimos de las personas, cosas y operaciones ; entónces *hállase en una y otra diversa materia* : porque la justicia distributiva es directiva de las distribuciones ; mas la conmutativa dirige los cambios, que pueden ser considerados entre dos personas, de las que unas son involuntarias y otras voluntarias : involuntarias, cuando alguno usa de cosa de otro ó de su persona ó de su obra contra su voluntad, lo que sucede á veces ocultamente por fraude, y otras áun claramente por la violencia ; y lo uno y lo otro tiene lugar ó en la cosa ó en la propia persona ó conjunta : en la cosa, si uno toma ocultamente una cosa, y esto se llama hurto, y, si lo hace á las claras, se denomina rapiña ; en la propia persona, ya en cuanto á su existencia, ya á su dignidad, se ataca ocultamente á la existencia de una persona hiriéndola ó matándola pérfidamente, ó envenenándola, y abiertamente, matándola públicamente, ó encarcelándola, ó azotándola ó mutilándola algun miembro ; y en cuanto á la dignidad de la persona es dañado alguno ocultamente por falsos testimonios, ó detracciones, por los que se le priva de su fama, ó por otros medios semejantes ; y manifiestamente por la acusacion en juicio ó llenándola de injurias. En cuanto á la persona unida se daña á alguno en su esposa, las más veces secretamente por

(1) Como representante de Dios mismo por su autoridad ; por cuya razon el crimen contra él se aproxima al sacrilegio, segun indica Ulpiano (*Syntagma Juris*, l. 35, c. 1, § 6º núm. 1).

(2) La remota es la misma, pero diversa la próxima.

(3) Hé aquí la materia remota.

(4) Esta es la materia próxima.

medio del adulterio; y en el siervo, cuando se le seduce para que se separe de su dueño; cosas que pueden tambien ejecutarse manifiestamente: y la misma razon milita respecto de otras personas unidas, contra las que pueden tambien cometerse injurias de todas maneras, como en contra de la persona principal. Pero el adulterio y la seducion del siervo son injurias propias con respecto á estas personas; sino que, como el siervo es cierta posesion del señor, esto se refiere al hurto. Las conmutaciones se dicen voluntarias, cuando alguno transfiere á otro voluntariamente lo que es suyo: y, si le transmite alguna cosa suya en absoluto sin débito, como en la donacion, no es acto de justicia sino de liberalidad; mas en tanto la transferencia voluntaria pertenece á la justicia, en cuanto hay en ella algo de razon de débito, lo cual puede tener lugar de muchos modos: 1.º cuando alguno transfiere en absoluto lo suyo á otro como recompensa de otra cosa, cual sucede en la compra y venta; 2.º cuando alguno entrega á otro alguna cosa suya, concediéndole el uso de ella con la obligacion de recobrarla: y, si concede el uso gratuito de la cosa, se llama usufructo en las cosas que algo producen, ó simplemente mútuo ó comodato, en las que no producen, cuales son el dinero, los vasos y semejantes; mas, si ni el uso mismo se concede gratuitamente, se llama locacion y conduccion; 3.º alguno entrega una cosa debiendo recobrarla, no por razon del uso sino por la de conservacion, como en el depósito, ó por razon de obligacion, como cuando alguno obliga una cosa suya en prenda ó cuando uno sale fiador de otro. En todas estas acciones (1), ya voluntarias ya involuntarias, milita la misma razon para considerar el medio segun la igualdad de la recompensa; y por esto todas ellas pertenecen á una sola especie de justicia, es decir, á la conmutativa.

Por lo dicho es obvia la solucion á los argumentos.

(1) No se propuso aquí el Sto. Doctor enumerar todos los contratos, concretándose á citar por vía de ejemplos los quince más comunes, que aduce; y lo hará más de propósito en la C. 77.

(2) *Contrapassum*: propiamente denota lo sufrido por el que á otro causa alguna molestia ó daño, experimentándolo él mismo á su vez en igualdad ó equivalencia, como el que roba una oveja y tiene que restituir otra ó su valor: parecenos

ARTÍCULO IV. — Lo justo es en absoluto lo mismo que lo contrapadecido? (2).

1.º Parece que lo justo es absolutamente lo mismo que lo sufrido en retorno: porque el juicio divino es *simpliciter* justo; y la forma del juicio divino es que sufra uno segun lo que hizo, conforme á aquello (Math. 7, 2): *con el juicio que juzgáreis seréis juzgados, y con la medida que midiéreis seréis medidos*. Luego lo justo es en absoluto lo mismo que lo padecido en compensacion.

2.º En una y otra especie de justicia se da algo á alguno segun cierta igualdad: respecto á la dignidad de la persona en la justicia distributiva, cuya dignidad de la persona parece considerarse más principalmente segun las obras, por las que algunos sirven á la comunidad; y en cuanto á la cosa, en la que alguno es perjudicado, en la justicia conmutativa. Mas segun una y otra igualdad alguno sufre lo que hace contra otro. Luego parece que lo justo en absoluto es lo mismo que lo sufrido en cambio.

3.º Parece principalmente que no debe uno sufrir con arreglo á lo que ha hecho, á causa de la diferencia entre lo voluntario y lo involuntario; pues el que involuntariamente ha injuriado es castigado con menor pena. Pero lo voluntario y lo involuntario, que se consideran por parte nuestra, no diversifican el medio de la justicia, que es el medio de la cosa, y no con respecto á nosotros. Luego parece ser lo justo en absoluto lo mismo que lo contrapadecido.

Por el contrario, prueba el Filósofo (*Ethic. l. 5, c. 8*) que no todo lo justo es lo padecido en retribucion (*contrapassum*).

Conclusion. *Lo justo en la justicia conmutativa es lo mismo que uno sufra lo que hizo sufrir, mas no así en la distributiva.*

Responderémos, que esto que se dice contrapadecido implica igual recompensa de pasion con la accion precedente; lo

oportuno y conveniente dejarlo traducido así en su correspondencia literal con la palabra latina, no hallando en nuestro idioma otra, que gráficamente y con entera exactitud espese el mismo concepto, que viene á ser el de compensacion por igualdad entre la accion y la pasion. Algunos la interpretan por *repasson* ó *retaliacion*, refiriéndose en esta última voz á la pena del talion, *oculum pro oculo, dentem pro dente*,... de acuerdo con el sagrado Testamento.

cual se dice muy propiamente en las pasiones y acciones injuriosas, por las que alguno hiere á la persona del prójimo, como, si le golpea, que sea golpeado á su vez: la ley determina esta especie de justicia (Exod. 21, 23): *pagará alma por alma, ojo por ojo...* Mas, como tambien el quitar una cosa á otro es hacer algo injusto, por esta razon secundariamente tambien se hace aplicacion de esta compensacion, en el sentido de que el que hace daño á otro en sus bienes es á su vez él mismo perjudicado; perjuicio justo, que asimismo se contiene en la ley (Exod. 22, 1): *si alguno hubiere hurtado buey ú oveja, y los matare ó vendiere; restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja.* Se aplica en tercer lugar esta denominacion de contrapadecido á los cambios voluntarios, en los que hay por una y otra parte accion y pasion, pero lo voluntario disminuye la razon de pasion, segun lo dicho (C. 59, a. 3). En todas estas circunstancias *segun la naturaleza de la justicia conmutativa debe hacerse la compensacion con igualdad, de modo que lo sufrido en retorno sea igual á la accion;* y no sería siempre igual, si alguno experimentase en la especie el mismo mal que hizo: porque en primer lugar, cuando uno ofende injuriosamente á la persona de otro de más alta categoría, es mayor la accion que la pasion de la misma especie que él sufriese; por lo cual el que hiere al príncipe, no solo es castigado de la misma manera, sino mucho más gravemente. De igual modo tambien cuando uno perjudica á otro involuntario en sus bienes, mayor es la accion que sería la pasion, si solamente se le quitase aquella cosa; porque el mismo, que perjudicó á otro en lo suyo, en nada se perjudicaría: y por esto se le castiga en que restituya en mayor cantidad, porque no solo per-

judicó á una persona privada, sino á la república, violando la seguridad de su tutela. Asimismo tampoco en las transacciones voluntarias la pasion sería siempre igual, si alguno diera cosa suya recibiendo la de otro, porque quizá esta es mucho mayor que la suya: y así es que es preciso en los cambios igualar la pasion á la accion segun cierta medida proporcional; para lo cual fue inventada la moneda. *De este modo la contrapasion es lo conmutativo justo: mas no tiene lugar en la justicia distributiva,* porque en esta no se considera la igualdad segun la proporcion de la cosa á la cosa, ó de la pasion á la accion, por lo cual se dice *contrapasion;* sino segun la proporcionalidad de las cosas á las personas, como ya se ha dicho (a. 2).

Al argumento 1.º dirémos, que aquella forma del divino juicio se considera segun la razon de la justicia conmutativa (1), esto es, segun la justa proporcion de los premios á los méritos y de los castigos con los pecados.

Al 2.º que, si á alguno, que hubiera servido á la comunidad, se le retribuyera en algo por el servicio prestado; este acto no pertenecería á la justicia distributiva, sino á la conmutativa: pues en la justicia distributiva no se considera la igualdad de lo que alguien recibe á lo que él ha prestado, sino á lo que alguno recibe segun el modo de ambas personas.

Al 3.º que, cuando la accion injuriosa es voluntaria, la injuria es mayor, y así la cosa se considera como mayor: por cuya razon es preciso castigarle con mayor pena, no segun la diferencia en cuanto á nosotros, sino segun la diferencia de la cosa.

(2) Véase en el tomo 1.º la nota 4 de su página 196 (C. 21, a. 1, de la P. 1.º).

CUESTION LXII.

De la restitucion (1).

Pasarémos á hablar de la restitucion, sobre la cual habrémos de discutir ocho puntos: 1.º De qué (*justicia*) es acto?—2.º Es necesario para la salvacion restituir todo lo hurtado?—3.º Es preciso restituir más de lo hurtado?—4.º Débese restituir lo que uno no ha quitado?—5.º Debe restituirse á aquel, de quien se recibió?—6.º El que ha recibido está obligado á restituir?—7.º Y algun otro?—8.º Se debe restituir inmediatamente?

ARTÍCULO I.—¿La restitucion es acto de la justicia conmutativa?

1.º Parece que la restitucion no es acto de la justicia conmutativa: porque la justicia tiene por objeto lo que es debido; pero, así como la donacion puede (2) hacerse de lo que no se debe, así tambien la restitucion. Luego la restitucion no es acto de alguna parte de la justicia.

2.º Lo que ya pasó y no subsiste, no puede restituirse. Pero la justicia y la injusticia recaén sobre ciertas acciones y pasiones, que no subsisten, sino que pasan. Luego la restitucion no parece ser acto de alguna parte de la justicia.

3.º La restitucion es como cierta recompensa de lo que se ha sustraído. Pero se puede sustraer al hombre algo, no solamente en el cambio, sino tambien en la distribucion: por ejemplo, cuando uno, al distribuir, da ménos á uno que lo que debe poseer. Luego la restitucion no es acto de la justicia conmutativa más bien que de la distributiva.

Por el contrario: la restitucion se opone al acto de quitar, y quitar una cosa ajena es acto de injusticia respecto de las conmutaciones. Luego su restitu-

cion es acto de la justicia, que es directiva en las conmutaciones.

Conclusion. La restitucion es acto de la justicia conmutativa.

Responderémos, que restitucion no parece ser otra cosa (3) que poner de nuevo á uno en posesion ó dominio de la cosa suya, y así se considera en la restitucion la igualdad de la justicia segun la compensacion de una cosa á otra, lo cual pertenece á la justicia conmutativa. Por consiguiente *la restitucion es acto de la justicia conmutativa*, es decir, cuando una cosa de uno está en poder de otro, ya por voluntad de aquel, como en el préstamo ó depósito, ya contra su voluntad, como en la rapiña ó el hurto.

Al argumento 1.º dirémos, que lo que no se debe á otro no es de él, propiamente hablando, aunque en alguna época lo haya sido; y por consiguiente más parece ser una donacion nueva que restitucion, cuando uno devuelve á otro lo que no se le debe. Sin embargo tiene alguna semejanza de restitucion, puesto que la cosa es materialmente la misma; pero no lo es segun la razon formal, que la justicia tiene por objeto, y que consiste en que lo de alguno sea suyo. Luego no se llama propiamente restitucion.

(1) « Devolucion de lo recibido ó compensacion del daño ocasionado », segun su definicion comun entre los teólogos y juristas.

(2) « Se hace », más exactamente hablando; pues la donacion implica la idea de gratuita ó de cosa no debida: á pesar de que á veces se dice *donacion gratuita* por una especie de pleonasmo ó enfática redundancia, y no porque haya dona-

cion no gratuita, como pudiera alguno inferir equivocadamente, toda vez que en el hecho mismo de no ser gratuita dejaria de ser donacion.

(3) En el sentido, en que aquí y casi siempre se usa; si bien alguna vez con poca propiedad se toma como equivalente de *reposicion* en el estado anterior ó *reconciliacion* del pecador.

Al 2.º que el nombre de restitucion, en cuanto implica cierta reiteracion, supone la identidad de la cosa. Por lo tanto segun la primera imposicion del nombre la restitucion parece tener lugar principalmente en las cosas esteriores, que, permaneciendo las mismas segun su sustancia y segun el derecho de dominio, pueden pasar de uno á otro. Pero, así como de estas cosas el nombre de conmutacion ha sido trasladado á las acciones ó pasiones, que pertenecen al respeto ó injuria de alguna persona, ó daño ó provecho; así tambien el nombre de restitucion se deriva á las cosas, que, aunque no permanecen realmente, subsisten sin embargo en su efecto, ya corporal, como cuando el cuerpo es maltratado por los golpes, ya en la opinion de los hombres, como cuando uno queda difamado por palabras injuriosas, ó rebajado en su honor.

Al 3.º que la recompensa, que hace el que distribuye á aquel, á quien dió menos que lo que debió, se hace por comparacion de la cosa á la cosa, de modo que (i) debe dar tanto más á alguno, cuanto menos recibió de lo que debió recibir: y por consiguiente ya pertenece á la justicia conmutativa.

ARTÍCULO II.—¿Es necesario para la salvacion que se haga la restitucion de lo que se ha quitado? (2)

1.º Parece que no es necesario para la salvacion que se haga la restitucion de lo que se ha quitado: porque lo que es imposible no es de necesidad para la salvacion; y en algunas ocasiones es imposible restituir lo que se ha quitado, por ejemplo, cuando uno quitó á otro un miembro ó la vida. Luego no parece ser de necesidad para la salvacion el que uno restituya lo que quitó á otro.

2.º Cometer algun pecado no es necesario para la salvacion, porque en este caso el hombre estaría perplejo. Es así que algunas veces lo que se quita no puede restituirse sin pecado, por ejemplo, cuando uno ha quitado á otro la fama diciendo verdad. Luego el resti-

tuir lo quitado no es necesario para la salvacion.

3.º Lo que está hecho, no puede hacerse que no haya sido hecho. Pero algunas veces se quita á uno la honra de su persona, porque ha sufrido que otro le acrimine injustamente. Luego no puede restituirse lo que se le ha quitado; y por consiguiente no es de necesidad para la salvacion restituir lo quitado.

4.º El que impide á otro la consecucion de un bien, parece que se lo quita, puesto que «un defecto lijero parece no serlo», como dice Aristóteles (Phys. l. 2, t. 56). Pero, cuando uno impide á otro conseguir una prebenda ó alguna cosa á este tenor, no parece que está obligado para con él á la restitucion de la prebenda; porque algunas veces no podría. Luego el restituir lo quitado no es de necesidad para la salvacion.

Por el contrario, San Agustin dice (Ep. ad Maced. 153): «si se puede volver la cosa ajena, por la que se ha pecado, y no se devuelve; la penitencia no es real, sino fingida». Pero, si se obra sinceramente, no se perdona el pecado sin restituir lo quitado, si (como dije) puede restituirse».

Conclusion. *No se perdona el pecado, sin restituir lo quitado; y por tanto la restitucion es necesaria para la salvacion.*

Responderémos, que la restitucion, como se ha dicho (a. 1), es acto de la justicia conmutativa, que consiste en cierta igualdad; y por esto el restituir entraña la devolucion de aquella cosa, que injustamente se ha quitado, pues de esta manera por su reiterada exhibicion es reparada la igualdad. Pero, si se ha quitado con justicia, subsistirá la igualdad; y por consiguiente no será necesario que se le restituya, porque la justicia consiste en la igualdad. Luego, siendo necesario para la salvacion el conservar la justicia, es consiguiente que *el restituir lo que se ha quitado á uno injustamente es necesario para la salvacion.*

Al argumento 1.º dirémos, que en las cosas, en que no se puede recompensar lo equivalente, basta que se recompen-

(1) *Et quantum*: en la edicion áurea y en alguna otra leemos *ut si quantum*, «como si»...

(2) Es de fe que la restitucion de lo que se ha quitado injustamente es necesaria para la salvacion.

sen en lo que es posible, como consta de los honores, que se refieren á Dios y á los padres, segun dice el Filósofo (Ethic. l. 8, c. ult.). Por lo tanto, cuando lo que se ha quitado no es posible restituirlo por alguna cosa igual, debe hacerse la recompensa, cual es posible: por ejemplo, cuando uno ha quitado á otro un miembro, debe recompensarle ó en dinero ó en algun honor, considerada la condicion de ambos, segun el parecer de algun hombre bueno.

Al 2.º que uno puede quitar á otro la fama de tres maneras: 1.ª diciendo la verdad y con justicia, por ejemplo, cuando uno denuncia el crimen de otro observando el órden debido, y en este caso no está obligado á la restitucion de la fama; 2.ª diciendo cosas falsas é injustamente, y entónces este está obligado á restituir la fama, confesando ser falso lo que había dicho; y la 3.ª diciendo la verdad, pero injustamente, por ejemplo, cuando uno descubre un crimen de otro contra el órden debido; y en tal caso está obligado á restituir la fama, cuanto puede, pero sin mentira, por ejemplo, diciendo que ha dicho mal ó que injustamente le ha difamado; ó bien, si no puede restituirle la fama, debe recompensarle de otra manera, como se ha dicho en las otras circunstancias (al 1.º).

Al 3.º que la accion del que infiere una afrenta no puede hacerse que deje de haber sido inferida; pero sí puede hacerse que su efecto, esto es, la disminucion de la dignidad de la persona en la opinion de los hombres, se repare por una muestra de respeto.

Al 4.º que uno puede impedir que otro obtenga una prebenda de muchas maneras: 1.ª justamente, por ejemplo, si para honra de Dios y utilidad de la Iglesia procura que la prebenda sea dada á alguna persona más digna; y en este caso en manera alguna está obligado á la restitucion ó á hacer alguna recompensa; 2.ª injustamente, por ejemplo, si intenta el perjuicio de aquel, á quien la

impide, por odio, venganza ó causa de esta índole; y en este caso, si impide que la prebenda se dé al digno, aconsejando que no se le dé, ántes de que se haya firmado su adjudicacion, está obligado á alguna recompensa, pesadas las condiciones de las personas y del negocio, segun el parecer del hombre sabio; pero no está obligado á restituirle un valor igual, porque aún no la había obtenido y podía por muchas causas ser excluido de ella. Mas, si ya estaba firmado que se diese la prebenda á alguien y uno por indebida causa procura que se revoque la órden, es lo mismo que si ya tenida se la hubiese quitado; y por consiguiente está obligado á la restitucion de un valor igual, aunque segun sus facultades (1).

ARTÍCULO III. — *¿Basta restituir simplemente lo que se ha quitado injustamente?*

1.º Parece que no basta restituir sencillamente lo que se ha quitado injustamente; pues se dice (Ex. 22, 1): *si alguno hurtare buey ú oveja y los matare ó vendiere, restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja*. Es así que todos están obligados á observar los preceptos de la ley divina. Luego el que hurta está obligado á restituir el cuádruplo ó quintuplo.

2.º *Todas las cosas, que han sido escritas, para nuestra enseñanza están escritas*, como se dice (Rom. 15, 4); y Zaquéo dijo al Señor (Luc. 19, 8): *si en algo he defraudado á alguno, le vuelvo cuatro tantos más*. Luego el hombre debe restituir multiplicado lo que injustamente ha recibido.

3.º A nadie puede quitarse justamente lo que no debe dar. Pero un juez quita justamente al que ha hurtado, más que lo que ha hurtado, por multa (2). Luego el hombre debe pagarlo; y por lo tanto no basta volverlo simplemente.

Por el contrario: la restitucion reduce á la igualdad lo que desigualmente se ha hurtado; y, volviendo uno simplemente

(1) Obligacion, que pasa tambien á los herederos segun la comun opinion de Lesio, Lugo, Laiman, ... (V. San Alfonso de Ligorio, l. 3, núm. 796). Prebenda viene de *præbere* (*sumministrar*), porque proporciona á su poseedor los medios de atender á su subsistencia (Castod. l. 3, *epist.* 42): en su primitiva acepcion designaba el estipendio ó sueldo militar, de donde se amplió su significacion á la de los emolumentos ú obviencio-

nes retributivas de ciertos servicios eclesiásticos.

(2) *Emenda*: voz muy usada en el lenguaje jurídico y expresiva de su fin ó intencion segun la ley, que es la de correccion ó enmienda del multado, ó como un correctivo de su mal proceder. No es ocioso notar que no siempre afecta á los intereses pecuniarios, imponiéndose á veces en los honores ó aún en penas afflictivas corporales.

lo que tomó, lo reduce á la igualdad. Luego solamente está obligado á restituir tanto como recibió.

Conclusion. *El que ha tomado injustamente la cosa ajena [1] ántes de ser condenado por el juez, no está obligado á restituir más que lo que recibió ó quitó; pero, despues de haber sido condenado [2] está obligado á restituir segun la sentencia del juez.*

Respondéremos que, cuando uno injustamente toma la cosa ajena, hay en esto dos cosas que considerar : 1.^a la desigualdad por parte de la cosa, que algunas veces es sin injusticia, como sucede en los préstamos; 2.^a la culpa de la injusticia, que puede existir hasta con la igualdad de la cosa; por ejemplo, cuando uno procura inferir violencia, pero no llega á inferirla. En cuanto á lo 1.^o pues se remedia por la restitucion, en cuanto por ella se repara la igualdad, para lo cual basta que restituya tanto como tiene de otro; pero en cuanto á la culpa se aplica el remedio por el castigo, cuya aplicacion pertenece al juez: por consiguiente, *ántes de que haya sido condenado por el juez, no está obligado á restituir más que lo que tomó; pero despues de condenado está obligado á pagar el castigo.*

Por esto se evidencia la contestacion al argumento 1.^o; porque aquella ley es determinativa del castigo, que debe ser aplicado por el juez; y tampoco debe observarse ahora aquel precepto, puesto que nadie está obligado (1) á observar los preceptos judiciales despues de la venida de Cristo, como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 104, a. 3). Sin embargo puede establecerse lo mismo ó semejante en la ley humana, sobre la que habrá la misma razon.

Al 2.^o que Zaqueo dijo eso, como queriendo dár más que lo que debía; y por esto ántes había dicho, *la mitad de cuanto tengo doy á los pobres.*

Al 3.^o que el juez condenando justamente puede recibir del culpable algo más por vía de multa, la cual sin embargo no era debida ántes de que se le condenara.

(1) Nótase en esta cláusula bastante divergencia de redaccion segun los diversos códices é impresos; pero que no afecta sustancialmente al fondo del pensamiento, ni por lo mismo hay necesidad de compulsar detalladamente.

ARTÍCULO IV. — *Debe uno restituir lo que no quitó?*

1.^o Parece que uno debe restituir lo que no quitó: porque el que infiere daño á alguno, está obligado á repararlo; y algunas veces uno daña á otro en más de lo que le ha quitado, por ejemplo, cuando desentierra las semillas, daña al que las sembró en toda la cosecha venidera, y por lo tanto parece que está obligado á su restitucion. Luego alguno está obligado á la restitucion de lo que no ha quitado.

2.^o El que tiene el dinero del acreedor más tiempo del plazo prefijado, parece que le daña en todo lo que hubiera podido lucrar con este dinero, lo cual sin embargo no quita. Luego parece que uno está obligado á restituir lo que no quitó.

3.^o La justicia humana se deriva de la justicia divina; y debe uno restituir á Dios más de lo que de él recibió, segun aquello (Matth. 25, 26), *sabías que siego en donde no siembro, y que allego en donde no he esparcido.* Luego justo es que tambien restituya al hombre algo que no tomó.

Por el contrario: la compensacion pertenece á la justicia, en cuanto produce la igualdad. Pero, si uno restituyere lo que no recibió, esto no sería igual. Luego no es justo que se haga tal restitucion.

Conclusion. *No está obligado uno á restituir lo que no quitó (2).*

Responderémos, que todo el que hace daño á uno, parece que le quita aquello en que le daña; porque se dice daño, por lo mismo que uno tiene menos que lo que debe tener, segun el Filósofo (Éthic. I. 5, c. 6 ú 8); y por lo tanto el hombre está obligado á la restitucion de aquello, en que perjudicó á alguno. Pero se perjudica á alguno de dos modos: 1.^o por quitársele lo que poseía actualmente, y tal daño debe siempre ser restituido por la recompensa de algo igual, por ejemplo, si uno perjudica á otro destruyendo su casa, está obligado á tanto, cuanto vale la casa; 2.^o se perjudica á alguno impidiéndole alcanzar lo que estaba en vías

(2) Entiéndase « en lo que no haya ocasionado ó inferido » daño real », prescindiendo de si el causante se apropia ó no algo, al perjudicar á otro.

de poseer, y tal daño no es preciso recompensarlo por igual (1), puesto que es ménos poseer algo virtualmente que tenerlo en acto, y el que está en vías de alcanzar algo lo posee solo virtualmente ó en potencia; y por consiguiente, si se le devolviese para que lo tuviese en acto, se le restituiría lo que se le quitó, no sencillo, sino multiplicado, lo cual no es necesario para la restitucion, como se ha dicho (a. 3). Sin embargo está obligado á hacer alguna recompensa segun la condicion de las personas y de los negocios (2).

Con lo dicho quedan contestados los argumentos 1.º y 2.º; pues el que esparce la semilla en el campo, aún no posee la mies en acto, sino solo virtualmente; y de la misma manera el que tiene dinero, aún no tiene la ganancia en acto, sino solo virtualmente: y ambas cosas pueden ser impedidas por muchas causas.

Al 3.º que Dios nada exige del hombre sino el bien, que el mismo sembró en nosotros. Por lo tanto aquella frase ó se entiende segun la opinion falsa del siervo perezoso, que creyó no haber recibido nada de nadie; ó se entiende en el sentido de que Dios nos exige los frutos de los dones, que son de él y de nosotros, aunque estos mismos dones sean de Dios sin nosotros.

ARTÍCULO V. — Débese restituir á aquel, de quien se ha recibido alguna cosa ?

1.º Parece que no siempre se debe restituir á aquel, de quien se ha recibido algo; pues á nadie debemos perjudicar, y no obstante algunas veces se perjudicaría á uno, si se le devolviese lo que de él se recibió, ó tambien se perjudicaría á otros: por ejemplo, si uno devolviese á un hombre furioso la espada que en él depositó. Luego no siempre se debe restituir á aquel, de quien se recibió.

2.º El que dió ilícitamente algo, no

merece recuperarlo (3). Pero á veces da uno ilícitamente lo que otro tambien recibió ilícitamente, como aparece en el que da y el que recibe alguna cosa simoniacamente. Luego no siempre se debe restituir á aquel, de quien se recibió.

3.º Ninguno está obligado á lo imposible. Es así que algunas veces es imposible restituir á aquel, de quien se recibió, ó porque ha muerto, ó porque dista demasiado, ó porque es desconocido. Luego no siempre se debe hacer la restitucion á aquel, de quien se recibió.

4.º El hombre debe recompensar más á aquel, de quien recibió mayor beneficio. Pero el hombre ha recibido de otras personas, por ejemplo, los padres, mayor beneficio que de aquel, que le ha hecho un préstamo ó un depósito. Luego se debe socorrer algunas veces á otra persona mejor que restituir á aquel, de quien se ha recibido.

5.º Es inútil restituir lo que por la restitucion llega á mano del que restituye. Pero, si un prelado sustrajo injustamente algo de la Iglesia y lo restituye, llegará á sus manos; porque él es el conservador de las cosas de la Iglesia. Luego no debe restituir á la Iglesia, de la cual sustrajo; y así no siempre se debe restituir á aquel, á quien se quitó.

Por el contrario, dicese (Rom. 13, 7), *pagad á todos lo que se les debe: á quien tributo, tributo; á quien impuesto, impuesto* (4).

Conclusion. *Es necesario que se haga la restitucion á aquel, de quien se ha recibido ó quitado la cosa.*

Responderémos, que por medio de la restitucion se hace la reduccion á la igualdad de la justicia conmutativa, que consiste en la igualdad de las cosas, como se ha dicho (a. 2, y C. 58, a. 10). Pero esta adecuacion de cosas no puede hacerse, si no se suple al que tiene ménos que lo que es suyo, lo que le falta; y para llevar á efecto este suplemento, es

(1) A no ser cierto y seguro el aumento ó mejora de los bienes del poseedor, si el causante de tal daño ó pérdida no lo impidiese; pues en tal caso se considera como actualmente poseído lo que ninguna otra causa frustraría.

(2) Todo poseedor de mala fe está obligado á restituir lo ajeno con más sus frutos, que el legítimo dueño obtendría, aún cuando el poseedor injusto no se aproveche de ellos; deducidos empero los gastos anejos á su conservacion y produc-

cion, que tendría que hacer el dueño poseyendo lo suyo y para su fructificacion. Tal es la doctrina comun de los teólogos y moralistas.

(3) Y si más bien perderlo por completo, por lo que en efecto se le condena en su pérdida segun el Derecho canónico.

(4) Argumento de mera analogía, por cuanto el pago de los tributos nada tiene de restitucion, siendo muy diverso el fundamento de tal débito.

necesario que se haga la restitucion á aquel, de quien se recibió.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando la cosa que se debe restituir aparece ser gravemente nociva á aquel, á quien se ha de hacer la restitucion, ó á otro; en este caso no se debe restituirla, porque la restitucion se ordena á la utilidad de aquel á quien se restituye, pues todo lo que se posee cae bajo la razon de lo útil. Sin embargo el que retiene la cosa ajena no debe apropiársela, sino ó reservarla para restituirla en tiempo oportuno, ó bien entregarla entera á otro para conservarla con mayor seguridad.

Al 2.º que uno da ilícitamente una cosa de dos modos: 1.º porque la misma donacion es ilícita y contra ley, como consta en el que simoniamente dio algo, y este tal merece perder lo que dio; por consiguiente no se debe restituir á este donador; y, puesto que tambien el que recibió recibió contra ley, no debe retenerlo para sí, sino que debe emplearlo en obras piadosas (1); 2.º porque da por una cosa ilícita, aunque la misma donacion no sea ilícita, como cuando uno paga á la meretriz por la fornicacion: por consiguiente la mujer puede por su parte retener para sí lo que se le ha dado; pero, si supérfluamente arrancase algo por fraude ó dolo, estaría obligada á restituirlo al mismo (2).

Al 3.º que, si aquel á quien debe hacerse la restitucion es del todo desconocido, debe el hombre restituir del modo que puede, esto es, invirtiéndolo en limosnas por la salvacion de él, esté vivo ó muerto, prévia una averiguacion diligente sobre la persona, á quien se debe hacer la restitucion. Si ha muerto aquel á quien debe hacerse la restitucion, se debe restituir á su heredero, que se considera como una persona con el finado. Si está muy distante, debe transmitírsele lo que se le debe, y principalmente si es cosa de gran valor y puede enviársele cómodamente: en otro caso se debe depositar en lugar seguro, para que se le conserve, é indicárselo á su dueño.

Al 4.º que cualquiera de lo que es suyo propio debe satisfacer más á los padres ó

á aquellos, de quienes ha recibido mayores beneficios; pero no debe recompensar al bienhechor con lo ajeno, lo que tendría lugar, si lo que debe á uno lo restituyese á otro: á no ser en caso de extrema necesidad, en el que podría y debería quitar lo ajeno para socorrer á su padre.

Al 5.º que un prelado puede tomar una cosa de la Iglesia de tres maneras: 1.ª, si usurpase para sí una cosa, que no está destinada á él sino á otro, por ejemplo, si el obispo usurpara para sí alguna cosa del cabildo; y en este caso es palmario que debe restituirla poniéndola en manos de aquellos, á quienes pertenece de derecho; 2.ª si transfiere una cosa de la Iglesia confiada á su custodia al dominio de otro, como de pariente ó amigo; y en este caso debe restituirla á la Iglesia y tenerla bajo su cuidado, para que llegue á su sucesor; y 3.ª solo en la intencion, esto es, cuando comienza á tener ánimo de poseerla como suya y no en nombre de la Iglesia; y en este caso debe restituir deponiendo tal ánimo ó intencion.

ARTÍCULO VI.— *Está obligado siempre á restituir el que recibió?*

1.º Parece que no siempre está obligado á restituir el que recibió: porque por la restitucion se repara la igualdad de la justicia, que consiste en sustraer al que tiene más y dar al que tiene ménos; y algunas veces sucede que el que sustrae á alguien alguna cosa, no la posee, sino que llega á manos de otro. Luego no está obligado á restituir el que recibió, sino el otro que la posee.

2.º Ninguno está obligado á descubrir su crimen. Es así que algunas veces uno haciendo la restitucion descubre su crimen, como consta en el hurto. Luego no siempre está obligado á restituir el que quitó.

3.º No se debe hacer la restitucion de una cosa muchas veces. Pero algunas veces muchos individuos arrebatan juntos alguna cosa, y uno de ellos la restituye íntegra. Luego no siempre el que recibió está obligado á restituir.

Por el contrario: el que ha pecado está obligado á satisfacer, y la restitucion

(1) Véase lo dicho en el cuerpo del a. 7 de la C. 32.

(2) Consúltese la C. 52, a. 2, al 2.º

cion pertenece á la satisfaccion. Luego el que quitó, está obligado á la restitucion.

Conclusion. Está siempre obligado á restituir [1] el que tomó injustamente la cosa ajena ó la retiene contra la voluntad del dueño; pero el que recibió la cosa sin injuria del dador y no para su utilidad [2] de ningun modo está obligado á restituirla, si se la quitan sin culpa suya.

Responderémos, que con respecto al que tomó la cosa ajena hay que considerar dos cosas, á saber, la misma cosa tomada y el acto mismo de tomarla. Por razon de la cosa está obligado á restituirla, miéntras la tiene en su poder (1); puesto que lo que tiene más de lo que es suyo, debe sustraérselo y darlo á quien le falta segun la forma de la justicia conmutativa (2). En cuanto á la accpcion de la cosa ajena puede esta tener lugar de tres maneras: 1.^a unas veces es injuriosa, esto es, existente contra la voluntad del que es dueño de la cosa, como consta en el hurto y la rapiña; y en este caso está obligado á la restitucion, no solo por razon de la cosa, sino tambien por la accion injuriosa, aunque no la conserve en su poder: pues, así como el que hiera á alguno está obligado á indemnizar al injuriado, aunque él de nada se ha aprovechado; así tambien el que roba ó arrebatá está obligado á la recompensa del daño que ha inferido, aunque él nada tenga de lo robado, y ademas debe ser castigado por la injuria causada. 2.^a Cuando uno toma una cosa de otro en provecho suyo sin injuria, esto es, por voluntad del que es dueño de la cosa, como se ve en los préstamos; y en éste caso el que recibió está obligado á la restitucion de lo que tomó, no solo por razon de la cosa, sino tambien por razon del acto mismo de recibirla, áun cuando la haya perdido; porque está obligado á recompensar al que hizo el favor: lo cual no tendrá (3) lugar, si sobreviene una

pérdida: 3.^a Uno recibe cosa de otro sin injuria, no por su utilidad, como se ve en los depósitos; y por consiguiente el que de esta manera recibió, en nada está obligado por razon de la aceptacion, ántes por el contrario recibiendo hace un obsequio; pero lo está por razon de la cosa: y por esto, si le roban la cosa depositada sin culpa suya, no está obligado á restituirla; pero sí lo estaría, si por gran culpa suya perdiese el mencionado depósito.

Al argumento 1.^o dirémos, que la restitucion no se ordena principalmente á que el que tiene más que debe cese de tener, sino á que se supla al que tiene menos. Por consiguiente en las cosas (4), que uno puede recibir de otro sin detrimento de este, no tiene lugar la restitucion, por ejemplo, cuando uno recibe la luz de la candela de otro: y así, aunque el que quitó no tenga lo que tomó, sino que haya pasado á otro; sin embargo, puesto que el otro se ve privado de su cosa, está obligado á la restitucion tanto el que la quitó por razon de la accion injuriosa como el que la posee por razon de la cosa misma.

Al 2.^o que, aunque el hombre no está obligado á descubrir su crimen á los hombres, sin embargo está obligado á descubrirlo á Dios en la confesion; y de esta manera por medio del sacerdote, á quien confiesa, puede hacer la restitucion de la cosa ajena.

Al 3.^o que, puesto que la restitucion se ordena principalmente á remediar el daño de aquel, á quien se ha quitado algo injustamente; por eso, despues que se le ha hecho la suficiente restitucion por uno solo, los otros no están obligados á restituírle más, sino más bien á indemnizar al que restituyó, el cual sin embargo puede condonarles tal indemnizacion.

(1) Ó su valor en caso de no tenerla ya.

(2) Segun la opinion más cierta y comun el comprador de mala fe debe restituir, no al vendedor, sino al verdadero poseedor y dueño de lo comprado, y con los frutos todos producidos durante su posesion; sobre todo si se teme con razon que el vendedor no habrá de restituírlo, en cuyo supuesto está obligado á lo dicho áun el comprador de buena fe, en sentir de Soto, Cayetano y otros; si bien opinan lo contrario

Navarro, Bannes y algunos pocos más.

(3) *Fiet* en los códices manuscritos: algunas ediciones impresas leen *fiert*, «sucedería» ó tendría lugar.

(4) *In his que* ó *in his rebus quas*, se lee con variedad accidental: lo inadmisibile es la redaccion de la edicion áurea, *in his rebus que*, en pugna con las reglas de concordancia gramatical.

ARTÍCULO VII.— Los que no han recibido (1) están obligados á restituir.

1.º Parece que los que no recibieron no están obligados á restituir: porque la restitucion es cierto castigo del que recibe; y nadie, sino el que pecó, debe ser castigado. Luego nadie debe restituir, sino el que recibió.

2.º La justicia á nadie obliga á aumentar la cosa de otro. Pero, si fuese obligado á la restitucion, no solamente el que recibió, sino tambien los que de cualquier modo cooperan á su accion, se aumentaría por esto la hacienda de aquel á quien se ha sustraído algo, ya porque se le haría la restitucion muchas veces, ya tambien porque en ocasiones algunos cooperan á que se le sustraiga á alguien alguna cosa, la cual sin embargo no se le quita. Luego los otros no están obligados á la restitucion.

3.º Ninguno está obligado á esponerse á peligro, por salvar la cosa ajena; mas alguna vez, delatando al ladron ó resistiéndole, se espondría uno al peligro de muerte. Luego nadie está obligado á la restitucion, por no manifestar al ladron ó no hacerle frente.

Por el contrario, dicese (Rom. 1, 32): *dignos de muerte son, no tan solamente los que estas cosas hacen, sino tambien los que consienten á los que las hacen.* Luego por igual razon deben tambien restituir los que consienten.

Conclusion. *Están obligados á la restitucion, no solo los que quitaron la cosa ajena, sino tambien los que fueron de algun modo causa de la injusta acepcion de la cosa.*

Responderemos que, como se ha dicho (a. 5), uno está obligado á la restitucion, no solamente por razon de la cosa ajena que recibió, sino tambien por razon de la acepcion injuriosa. Por consiguiente todo el que es causa de una injusta acepcion, está obligado á la restitucion; lo cual acontece de dos modos, á saber, directa é indirectamente. Directamente, cuando uno induce á otro

á tomar, y esto de tres maneras: 1.ª por parte de la acepcion, moviendo á la misma acepcion, lo cual se hace mandando, consultando, consintiendo espresamente y alabando á uno como hábil en tomar lo ajeno; 2.ª por parte del mismo que recibe, esto es, porque lo acepta ó en alguna manera le auxilia; y 3.ª por parte de la cosa recibida, esto es, porque es partícipe del hurto ó rapiña, como socio de la accion mala. Indirectamente, cuando uno no impide, pudiendo y debiendo impedirlo, ya omitiendo el mandato ó consejo, que impediría el hurto ó rapiña; ya porque niega su auxilio, con el que pudiese resistir; ya porque lo oculta despues de hecho: todo lo cual se comprende en estos versos:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus, Participans, mutus, non obstat, non manifestans.

Cómplice en el delito es quien lo intima, Exhorta, adula, ayuda ó lo consiente, De él participa ó encubriendo anima, No impide ó no denuncia al delincuente (2).

Es de notar sin embargo que cinco de estos casos obligan siempre á la restitucion: 1.º el mandato, porque, siendo el que manda el principal motor, él mismo está obligado principalmente á la restitucion (3); 2.º el consentimiento en aquello, sin lo cual no puede hacerse la rapiña; 3.º el recurso, esto es, cuando uno acoge á los ladrones y los patrocinia; 4.º la participacion, es decir, cuando uno participa del crimen del robo y su botin; y 5.º está obligado el que no lo impide, siendo esta su obligacion: como los príncipes, que están obligados á guardar la justicia en la tierra, si por descuido de ellos se multiplican los ladrones, están obligados á la restitucion; porque las asignaciones que disfrutan son como estipendios instituidos, para que conserven la justicia en la tierra. Pero en los otros casos enumerados no siempre está uno obligado á restituir; pues no siempre son causa eficaz de la rapiña el consejo, la adulacion ó alguna cosa á este tenor. Por consiguiente el consejero ó el adulador (*palpo*) están obligados á restituir solamente, cuando se

(1) Pero que de algun modo han intervenido más ó ménos directamente en el perjuicio irrogado á otro, cuales son los especificados en los versos insertos en el cuerpo de este mismo artículo.

(2) La cooperacion ó complicidad es positiva en los seis

primeros casos, y privativa ó negativa por inaccion en los tres restantes.

(3) Bajo la palabra orden ó mandato contiéndose todos los que ya espresa ya tácitamente mandan ó ordenan alguna accion injusta.

puede pensar probablemente que por tales causas se ha realizado la accion injusta (1).

Al argumento 1.º dirémos, que no solamente peca el que ejecuta el pecado, sino tambien el que de cualquier modo es causa del pecado, ya aconsejando ya mandando ó de cualquier otro modo.

Al 2.º que principalmente está obligado á restituir el que es el principal en el hecho, ante todo el que manda, y secundariamente el que ejecuta, y consiguiientemente los otros por su órden; pero, cuando uno restituye al que ha sufrido el daño, el otro no está obligado á restituir. Mas los que son principales en el hecho, y los que han participado de la cosa, están obligados á restituir á los otros que restituyeron. Pero, cuando uno manda una injusta acepcion, la que no se verifica; no debe hacerse la restitucion, puesto que la restitucion tiene por principal objeto el reintegro de la cosa á aquel que injustamente es perjudicado.

Al 3.º que no siempre el que no descubre al ladron está obligado á la restitucion, ó el que no impide ó el que no reprende; sino solamente cuando le incumbe por oficio, como los príncipes de la tierra, á quienes por esto no les amenaza gran peligro; pues que disfrutan de la potestad pública, para ser los guardianes de la justicia.

ARTÍCULO VIII. — ¿Está uno obligado á restituir inmediatamente, ó puede diferir la restitucion ?

1.º Parece que nadie está obligado á restituir inmediatamente, ántes bien puede lícitamente demorar la restitucion: porque los preceptos afirmativos no obligan por siempre; y la necesidad de restituir es de precepto afirmativo. Luego el hombre no está obligado á restituir inmediatamente.

2.º Nadie está obligado á lo imposible, y á veces alguno no puede restituir puntualmente. Luego nadie está obligado á restituir sin demora.

3.º La restitucion es cierto acto de una virtud, esto es, de la justicia. Pero el tiempo es una de las circunstancias, que se requieren para los actos de las virtudes: por consiguiente, puesto que las otras circunstancias no están determinadas en los actos de las virtudes, sino que son determinables segun la razon de la prudencia; parece que tampoco en la restitucion hay tiempo determinado, de modo que alguno esté obligado á restituir inmediatamente.

Por el contrario: la misma razon parece existir en todas las cosas, que se deben restituir; mas el que arrienda los trabajos del jornalero, no puede diferir la restitucion, como se ve por lo que consta (Levit. 19, 13): *no estará detenido en tu poder el trabajo de tu jornalero hasta el día de mañana*. Luego tampoco puede diferirse el hacer otras restituciones, sino que es preciso restituir al punto.

Conclusion. *El que toma una cosa está obligado á restituirla al instante, si puede; ó á pedir la dilacion á quien le puede conceder el uso de la cosa.*

Responderémos que, así como el recibir la cosa ajena es un pecado contra la justicia, así tambien el retenerla; puesto que, por detener lo ajeno contra la voluntad del dueño, le impide el uso de ello, y de este modo le injuria. Pero es evidente que no es lícito vivir en pecado, ni aun por breve tiempo; sino que cada cual está obligado á abandonarlo inmediatamente, segun aquello (Eccli. 21, 2), *como de la vista de la serpiente huye del pecado*. Por consiguiente *todos están obligados á restituir al punto, si pueden; ó á pedir dilacion á aquel, que puede conceder el uso de la cosa.*

Al argumento 1.º dirémos, que el precepto de hacer la restitucion, aunque segun la forma sea afirmativo, sin embargo implica en sí el precepto negativo, el cual nos prohíbe detener la hacienda de otro.

Al 2.º que, cuando alguno no puede al punto restituir, la misma impotencia le absuelve de hacer la restitucion al ins-

(1) En resumen: están obligados á la restitucion todos cuantos de cualquier modo son causa influyente y eficaz del perjuicio ocasionado al prójimo en sus intereses, como tambien

los que por su rasgo ú oficio debieran evitarlo y no lo hacen, segun observa Drioux citando á Bouvier, Vogler, Sanchez, etcétera.

tante (1); como tambien es totalmente absuelto de la restitucion, si es enteramente impotente para hacerla: sin embargo debe pedir remision ó espera á aquel, á quien debe, ó por sí ó por otro.

Al 3.º que la omision de cualquiera circunstancia (2), que contraría á la virtud, se debe tener por determinada y

es preciso observar aquella circunstancia: y, puesto que por la dilacion de la restitucion se comete el pecado de injusta retencion, el cual se opone á la justicia; es consiguientemente necesario que haya un tiempo determinado, para hacer al punto la restitucion.

CUESTION LXIII.

De la aceptacion de personas (3).

Vamos á tratar de los vicios opuestos á las partes de la justicia: 1.º de la aceptacion de personas que se opone á la justicia distributiva; y 2.º de los pecados, que se oponen á la justicia conmutativa. Acerca de lo primero examinaremos cuatro puntos: 1.º La aceptacion de personas es pecado?— 2.º Tiene lugar en la dispensacion de los bienes espirituales?— 3.º Y en la exhibicion del honor?— 4.º Y en los juicios?

ARTÍCULO I.— La aceptacion de personas es pecado?

1.º Parece que la aceptacion de personas no es pecado: porque por el nombre de persona se entiende su dignidad; y el considerar las dignidades de las personas pertenece á la justicia distributiva. Luego la aceptacion de personas no es pecado.

2.º En las cosas humanas las personas son más principales que las cosas; porque las cosas existen por las personas, y no al contrario: no siendo pues pecado la aceptacion de las cosas, mucho ménos lo es la de las personas.

3.º En Dios no puede existir iniquidad ó pecado alguno; y no obstante parece que Dios tiene aceptacion de personas,

puesto que á veces de dos hombres de la misma condicion eleva al uno por la gracia y deja al otro en el pecado, segun (Matth. 24, 40): *estarán dos en el lecho (4), el uno será tomado y el otro será dejado*. Luego la aceptacion de personas no es pecado.

Por el contrario: nada se prohíbe en la ley divina sino el pecado; y se prohíbe la aceptacion de personas (Deut. 1, 17), donde se dice: *no tendréis aceptacion de persona alguna*. Luego la aceptacion de personas es pecado.

Conclusion. *La aceptacion de personas es pecado.*

Responderemos que, la aceptacion de personas se opone á la justicia distributiva; pues la igualdad de la justicia dis-

(1) No empero en absoluto y para siempre; pues queda en el deber de hacerla, cuando y en cuanto pueda: de donde es bien fácil deducir la iniquidad manifiesta de ciertas quiebras fraudulentas, hoy tan á la usanza del dia, escudadas en la lenidad de las leyes civiles llevada á veces y en algunas hasta la connivencia, y cuyos factores se creen exentos de toda obligacion para con sus acreedores, víctimas de su buena fe, una vez transcurrido el plazo prefijado para la prescripcion legal; siendo así que en el foro interno de la conciencia continúan tan obligados como ántes, y no pueden ser absueltos, sin que ántes restituyan ó den seguridades de restituir en la forma y cantidad posibles; ó al ménos de hacerlo en caso de mejorar de fortuna, si actualmente no lo pudieren realizar

del todo ni en parte.

(2) Tambien aqui hallamos variedad de redaccion en las diversas ediciones y manuscritos, cuya conciliacion nos parece haber obtenido en la version del testo, siendo solo mera discrepancia de forma gramatical.

(3) Hé aqui su definicion segun Billuart y muchos otros teólogos: « injusticia en la distribucion de cosas comunes sin consideracion á los respectivos méritos ó idoneidad de la persona, y atendiendo á otras causas impertinentes al objeto de la misma distribucion ».

(4) *In agro* (en el campo) se lee en el lugar citado de San Matéo: en San Lucas (17, 31) *in lecto uno* (en una cama). Véase en el tomo I.º pág. 205 la nota 1.

tributiva consiste en dar cosas diversas á diversas personas proporcionalmente á sus (*respectivas*) dignidades. Luego, si uno considera aquella propiedad de la persona, por la cual lo que se le confiere le es debido; no hay acepcion de persona, sino de causa: por eso la Glosa (1) apropósito de estas palabras (Ephes. 6), *para con Dios no hay acepcion de personas*, dice que « Dios, juez justo, discernie las causas, no las personas »: por ejemplo, si uno promueve á otro al magisterio por la suficiencia del saber, en esto atiende á la causa debida, no á la persona; pero, si uno considera en aquel á quien confiere algo, no aquello por lo cual lo que se le da sería proporcionado ó debido, sino solamente porque es tal hombre, como Pedro ó Martín, esto ya es una acepcion de persona; puesto que no se le concede por alguna causa que le haga digno, sino simplemente se atribuye á la persona. A la persona empero se refiere cualquiera condicion, que no contribuye á la causa por la cual sea digno de este don: por ejemplo, si uno promueve á alguien á una prelación ó magisterio, porque es rico ó porque es su pariente, hay acepcion de persona. Acontece sin embargo que alguna condicion de la persona la hace digna por relacion á una cosa y no respecto de otra; como la consanguinidad hace á uno digno de que se le instituya heredero del patrimonio, mas no de que se le confiera una prelación eclesiástica. Por lo tanto la misma condicion personal considerada en un negocio hace que haya acepcion de la persona, pero no en otro. Así pues es evidente que la acepcion de personas se opone á la justicia distributiva, en cuanto se obra sin la (*debida*) proporcion: y, como nada se opone á la virtud sino el pecado, síguese de esto que *la acepcion de personas es pecado* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que en la justicia distributiva se consideran las condiciones de las personas, que contribuyen á la causa de la dignidad ó del delito;

pero en la acepcion de las personas se atiende á las condiciones, que no contribuyen á la causa, como se ha dicho.

Al 2.º que las personas se hacen aptas y dignas de las cosas, que se les dan, por algunas que pertenecen á la condicion de la persona, y por tanto tales condiciones deben considerarse como causa propia: pero, cuando se consideran las mismas personas, no se atiende á la causa como causa; y por consiguiente es evidente que, aunque las personas sean más dignas absolutamente, sin embargo no lo son en cuanto á esto.

Al 3.º que hay dos modos de dar: uno perteneciente á la justicia, por la que uno da á otro lo que se le debe, y acerca de estas dádivas se atiende á la acepcion de personas; y otro es perteneciente á la liberalidad, á saber, por la que se da gratuitamente á uno lo que no se le debe, y tal es la colacion de los dones de la gracia, por la cual Dios eleva á los pecadores: en la cual donacion no tiene lugar la acepcion de personas, porque cualquiera sin injusticia puede dar de lo suyo cuanto quiera y á quien quiera, segun aquello (Matth. 20, 14 y 15): *¿no me es licito hacer lo que quiero? toma lo que es tuyo, y vete.*

ARTÍCULO II. — ¿En la dispensacion de las cosas espirituales tiene lugar la acepcion de personas? (3)

1.º Parece que en la dispensacion de las cosas espirituales no tiene lugar la aceptacion de personas: porque el conferir dignidad eclesiástica ó un beneficio á alguno por causa de la consanguinidad parece pertenecer á la acepcion de las personas; puesto que la consanguinidad no es causa, que hace al hombre digno del beneficio eclesiástico. Es así que esto no parece ser pecado, dado que los prelados de la Iglesia lo practican por costumbre. Luego el pecado de la acepcion de personas no parece tener lugar en la dispensacion de las cosas espirituales.

(1) La moderna interlineal anónima, pero tomándolo de San Ambrosio, segun lo hace constar marginalmente la manuscrita antigua, al decir del concienzudo P. Nicolai.

(2) Deja dicho el Santo Doctor (C. 59, a. 4) que la injusticia es por su género pecado mortal. Dícese por su género, porque á causa de la parvidad de la materia puede ser venial, como sucede cuando en la colacion de un beneficio es muy pequeña

la diferencia de dignidad de uno á otro, como dice Silvio.

(3) Bajo el nombre de espirituales entiendo aqui el Santo Doctor la potestad eclesiástica, ya de orden, ya de jurisdiccion, tanto del fuero interno de la conciencia como del esterno; y ademas los oficios, beneficios y dignidades eclesiásticas, los sacramentos, la predicacion, la palabra divina y otras cosas semejantes, en cuya dispensacion puede tener lugar este vicio.

2.º Preferir el rico al pobre parece pertenecer á la acepcion de personas, como consta (Jac. 2); y sin embargo se dispensa más fácilmente á los ricos y potentados que á los demas el que contraigan matrimonio en grado prohibido. Luego el pecado de la acepcion de personas no parece tener lugar con respecto á la dispensacion de las cosas espirituales.

3.º Segun el derecho (Glosa, cap. *Custos*) basta elegir el bueno, y no se requiere que se elija el mejor. Es así que el elegir el ménos bueno en lugar del más bueno parece pertenecer á la acepcion de personas. Luego la acepcion de personas no es pecado en las cosas espirituales.

4.º Segun los estatutos de la Iglesia (cap. *Cum dilectus, De electione*, etc.) se debe elegir á uno del gremio de la Iglesia; y esto parece pertenecer á la acepcion de personas puesto que en otro gremio se encontrarían personas más suficientes. Luego la acepcion de personas no es pecado en las cosas espirituales.

Por el contrario, dicese (Jac. 2, 1), *no querais poner la fe de la gloria de nuestro Señor Jesucristo en acepcion de personas*; donde dice la Glosa de San Agustín (Ep. 167 ad Hier.): «¿quién tolerará que se eleve á un rico á la silla de honor de la Iglesia, despreciando al pobre más instruido y más santo?» (1).

Conclusion. *Es pecado más grave [1] la aceptacion de personas en la dispensacion de las cosas espirituales que en la de las temporales. A veces [2] los ménos buenos absolutamente son preferidos á los mejores sin aceptacion de personas en las cosas espirituales.*

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 1), la acepcion de personas es pecado, en cuanto se contraría á la justicia; y, cuanto en mayores cosas viola uno la justicia, tanto más gravemente peca: por consiguiente, siendo las espirituales más importantes que las temporales, *es pecado más grave la acepcion de personas en la dispensacion de las cosas espirituales que en la de las temporales.* Y, puesto que la acepcion de personas tiene lugar, cuando

se concede á una algo, sin tener en cuenta la proporcion de la dignidad del mismo; es preciso considerar que la dignidad de una persona puede entenderse de dos modos: 1.º absolutamente y en sí, y así es de mayor dignidad el que abunda más en los dones espirituales de la gracia; 2.º por comparacion al bien comun; porque sucede algunas veces que el que es ménos santo y ménos sabio, puede contribuir más al bien general á causa de su poder ó de su ingenio en el mundo, ó por otros motivos parecidos. Siendo así pues que las dispensaciones de las cosas espirituales se ordenan más principalmente á la utilidad comun, segun se dice (1 Cor. 12, 7), *á cada uno es dada la manifestacion del Espíritu para provecho*; por eso algunas veces sin acepcion de personas en la dispensacion de las cosas espirituales los que son absolutamente ménos buenos son preferidos á los mejores, al modo que Dios tambien concede alguna vez á los ménos buenos las gracias *gratis-datas* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que acerca de los consanguíneos de un prelado hay que distinguir: pues algunas veces son ménos dignos absolutamente y con respecto al bien comun; y en este caso, si se prefieren á los más dignos, hay pecado de acepcion de personas en la dispensacion de las cosas espirituales, de las que el prelado eclesiástico no es dueño, para poderlas dar á su arbitrio, sino dispensador, segun San Pablo (1 Cor. 4, 1), *así nos tenga el hombre, como ministros de Cristo y dispensadores de los misterios de Dios*: pero otras veces los parientes de un prelado eclesiástico son tan dignos como otros, y en este caso puede lícitamente sin acepcion de personas preferirlos; porque al ménos sobresalen en que puede confiar de ellos más, para manejar de comun acuerdo con él los negocios de la Iglesia. Sin embargo debería abstenerse de esto por el escándalo, si algunos tomasen de ello ejemplo, para dar los bienes de la Iglesia á sus parientes, sin que fuesen dignos.

Al 2.º que la dispensa de contraer ma-

(1) El Concilio de Trento ordenó (sess. 24, c. 18) que se elijan siempre los más dignos é idóneos, bajo pena de nulidad; y en la Bula de San Pio V *In conferendis beneficiis* (1567) se prescriben reglas para la recta ejecucion de aquel decreto, disponiendo se anule la eleccion del ménos digno en favor

del que lo es más.

(2) Los que postergando á los más dignos eligen á los dignos, si de esto se sigue algun daño á la Iglesia, están obligados á la compensacion, como que pecan contra la justicia conmutativa.

trimonio se acostumbró á hacerse principalmente para asegurar la alianza de la paz; lo cual en verdad es más necesario á la utilidad comun con relacion á las personas eminentes: y por esta razon se conceden más fácilmente á los grandes estas dispensas sin el pecado de acepcion de personas.

Al 3.º que con respecto á que no pueda impugnarse una eleccion en el foro judicial, basta elegir al bueno, y no es necesario elegir al mejor, porque en este caso toda eleccion podría ser combatida; pero con relacion á la conciencia del que elige es necesario que elija al mejor absolutamente ó por comparacion al bien comun: porque, si puede haberse uno más idóneo para una dignidad, y se prefiere otro, es preciso que esto obedezca á alguna causa, la cual en verdad si pertenece al cargo, el que es elegido es por lo mismo más apto en cuanto á él; pero, si no pertenece al cargo, lo que se considera como causa será manifestamente acepcion de la persona.

Al 4.º que el que se toma del gremio de la Iglesia, es ordinariamente el que conviene más en cuanto al interes comun; porque ama más á la Iglesia, en la que se ha educado: y por esto tambien se manda (Deut. 17, 15): *no podrás hacer Rey á hombre de otra nacion, que no sea tu hermano.*

ARTÍCULO III. — ¿En la manifestacion del honor y reverencia tiene lugar el pecado de acepcion de personas?

1.º Parece que en la exhibicion del honor y reverencia no tiene lugar el pecado de acepcion de personas: porque el honor no parece ser otra cosa que «cierta reverencia exhibida á uno en testimonio de su virtud», como se ve por el Filósofo (Ethic. l. 1, c. 5 y 12). Pero los prelados y los príncipes deben ser honrados, aunque sean malos, como tambien los padres, acerca de los que se manda (Ex. 20, 12), *honra á tu padre y á tu madre*; y tambien los señores, aunque sean malos, deben ser honrados por sus siervos, segun aquello (1 Tim. 6, 1), *todos los siervos, que estén bajo el yugo, estimen á sus señores dignos de toda honra.* Luego parece que la acepcion de persona

no es pecado en la exhibicion del honor.

2.º Ordénase (Lev. 19, 32), *levántate delante de la cabeza cana, y honra á la persona del anciano.* Pero esto parece pertenecer á la acepcion de personas, porque algunas veces los ancianos no son virtuosos, segun se dice (Dan. 13, 5), *la iniquidad salió de los viejos del pueblo* (1). Luego la acepcion de personas no es pecado en la manifestacion del honor.

3.º A propósito de estas palabras (Jac. 2), *no queráis poner en la acepcion de personas la fe...*, dice San Agustin (ord. epist. 167, otros 29, ad Hieron.): «si lo que dice Santiago, *si entrare en vuestro congreso algun varon, que tenga anillo de oro...*, se entiende de las reuniones cotidianas, ¿quién es el que aquí no peca, si no obstante peca?» Pero es acepcion de personas honrar á los ricos por causa de las riquezas; pues San Gregorio dice (Hom. 28 in Evang.), «nuestra soberbia se humilla, porque no honramos en los hombres la naturaleza, con que fueron hechos á imágen de Dios, sino las riquezas»; y así, puesto que las riquezas no son causa debida de honor, esto pertenecerá á la acepcion de personas. Luego esta no es pecado con respecto á la exhibicion de la honra.

Por el contrario, dicese en la Glosa (interl.) á propósito de las palabras de Santiago, *nolite in personarum acceptione...*: «todo el que honra al rico por las riquezas, peca»; y por igual razon, si alguno es honrado por otras causas, que no le hacen digno de honra, lo cual pertenece á la acepcion de las personas. Luego la acepcion de las personas en la manifestacion del honor es pecado.

Conclusion. *En la exhibicion del honor hay pecado de aceptacion de personas, si no existe la razon de virtud, que es causa del honor.*

Responderémos, que el honor es cierto testimonio de la virtud del que es honrado, y por esta razon sola la virtud es la debida causa del honor. Debe saberse empero que uno puede ser honrado, no solo por virtud propia, sino tambien por virtud de otro; como los príncipes y los prelados son honrados, aunque sean ma-

(1) La Vulgata dice (*á senioribus iudicibus, qui videbantur regere populum*), de los jueces más ancianos, que parecían regir al pueblo. V. T. 1.º pág. 205, n. 1.

los, en cuanto representan la persona de Dios y de la sociedad, á la que presiden, segun aquello (Prov. 26, 8): *como el que echa una piedra en el monton de Mercurio, así el que da honor al necio* (1): porque, como los gentiles atribuían racionio á Mercurio, llámase monton de Mercurio al colmo del racionio, en el cual el mercader arroja algunas veces una piedrecita en lugar de cien marcas. Así tambien es honrado el necio, que se pone en lugar de Dios y en el de toda la sociedad. Por la misma razon se debe honrar á los padres y á los amos por la participacion de la dignidad de Dios, que es Padre y Señor de todos. Los ancianos á su vez deben ser honrados, porque la ancianidad es signo de la virtud, aunque este signo engaña algunas veces; por lo que se dice (Sap. 4, 8): *la vejez venerable no es la dilatada ni la computada por número de años; pues las canas del hombre son sus sentimientos, y la edad de la vejez es la vida sin mancilla*. Los ricos deben ser honrados, porque ocupan en las corporaciones un puesto más importante; pero, si solo son honrados en vista de sus riquezas, será pecado de acepcion de personas.

Con lo dicho quedan contestados los argumentos propuestos.

ARTÍCULO IV. — En los juicios tiene lugar el pecado de acepcion de personas?

1.º Parece que en los juicios no tiene lugar el pecado de acepcion de personas: porque la acepcion de personas se opone á la justicia distributiva, como se ha dicho (a. 1); y los juicios parecen pertenecer sobre todo á la justicia conmutativa. Luego la acepcion de personas no tiene lugar en los juicios.

2.º Las penas son aplicadas segun algun juicio; mas en las penas se hace acepcion de personas sin pecado, porque se castiga más severamente á los que

injurian á las personas de los príncipes que á los que injurian á otras. Luego la acepcion de personas no tiene lugar en los juicios.

3.º Dicese (Eccli. 4, 10), *en el juzgar sé piadoso con los huérfanos*; y parece que en esto hay acepcion de la persona del pobre. Luego la acepcion de personas en los juicios no es pecado.

Por el contrario, dicese (Prov. 18, 5): *no es bien tener consideracion á la persona en el juicio* (2).

Conclusion. *Es pecado la aceptacion de personas en el juicio.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 60, a. 1), el juicio es el acto de la justicia, segun que el juez reduce á la igualdad de ella las cosas, que pueden producir una desigualdad contraria; y la acepcion de personas tiene cierta desigualdad, en cuanto se atribuye á una de ellas algo desproporcionado á ella, consistiendo en la proporcion la igualdad de la justicia: y por esto es evidente que *por la acepcion de personas se falséa el juicio*.

Al argumento 1.º dirémos, que el juicio puede considerarse de dos maneras: 1.ª en cuanto á la misma cosa juzgada, y en este concepto el juicio se refiere comunmente á la justicia conmutativa y distributiva; porque puede definirse por el juicio, de qué manera se debe distribuir á muchos lo que es comun á todos, y cómo un individuo restituya á otro lo que de él recibió; 2.ª respecto á la misma forma del juicio, esto es, segun que el juez tambien recibe de uno en la misma justicia comunicativa y da á otro; y esto pertenece á la justicia distributiva. Segun esto en cualquier juicio puede tener lugar la acepcion de personas.

Al 2.º que, cuando uno es castigado más gravemente á causa de la injuria cometida contra persona más elevada, no hay acepcion de personas; puesto que la misma diversidad de la persona produce en cuanto á esto la diversidad de la cosa,

(1) Los Setenta leen de otro modo: *el que tija una piedra en la honda, es semejante al que da gloria al imprudente*. El sentido es que, así como el que engasta una piedra en algun anillo precioso, aféa el anillo, así deshonor el puesto honorífico el que lo da al imprudente. Las piedras amontonadas en las calles ante la estátua de Mercurio las esplica así Hesiquio: « el que honra al imprudente es como si diese honor al idolo ».

(2) En la Vulgata se lee (*personam implit*), *la persona del imple*; y luego añade (*ut desinas á veritate iudicii*), *desviándose de la verdad del juicio*: lo cual prueba no se vea la aceptacion de cualesquiera personas, si solo la de los indignos ó de quienes puede temerse daño ó falta de rectitud en el fallo por consideracion á ellas.

como se ha dicho (C. 58, a. 10; y C. 61, a. 2.º al 3.º).

Al 3.º que el hombre debe amparar en el juicio al pobre, cuanto le es posible,

pero sin detrimento de la justicia; de otra suerte tiene lugar (1) lo que se dice (Ex. 23, 3), *ni aun del pobre tendrás compasion en el juicio.*

CUESTION LXIV.

De los vicios opuestos á la justicia conmutativa y en primer lugar del homicidio.

Son de considerarse ahora los vicios opuestos á la justicia conmutativa, y 1.º trataremos de los pecados, que se cometen con ocasion de las conmutaciones involuntarias, y 2.º de los que se cometen con relacion á las voluntarias. Se cometen pecados con relacion á las conmutaciones involuntarias, por cuanto se perjudica al prójimo contra su voluntad, lo cual puede hacerse de dos maneras, de obra ó de palabra: por obra, cuando se hiere al prójimo ya en su propia persona, ya en una persona á él unida, ó ya en sus propios bienes. De estas tres maneras trataremos por orden, comenzando por el homicidio, por el que se daña sobre todo al prójimo, y acerca del cual examinaremos ocho puntos: 1.º Es pecado matar á los animales brutos ó destruir las plantas?—2.º Es lícito matar al pecador?—3.º Es permitido esto á un particular, ó solamente á una persona pública?—4.º Lo es á un clérigo?—5.º Es lícito á alguno suicidarse?—6.º Es lícito quitar la vida á un hombre justo?—7.º Lo es á alguno matar á un hombre en defensa de sí mismo?—8.º El homicidio casual es pecado mortal?

ARTÍCULO I. — *Es ilícito matar á cualesquiera seres vivientes?* (2)

1.º Parece que es ilícito matar á cualesquiera seres vivientes: porque dice el Apóstol (Rom. 13, 2), *los que resisten á la ordenacion de Dios, ellos mismos se atraen la condenacion*; y por ordenacion de la Providencia divina se conservan todos los seres vivientes, segun aquello (Ps. 146, 8), *el que produce en los montes heno y pasto para los jumentos* (3). Luego parece ser ilícito dar muerte á cualesquiera seres vivientes.

2.º El homicidio es pecado, porque el hombre es privado de la vida. Pero la vida es comun á todos los animales y plantas. Luego por la misma razon parece ser pecado matar los animales brutos y las plantas.

3.º En la ley divina no se determina

pena especial sino por el pecado; mas para el que mata el buey ú oveja de otro se establece una pena determinada en la ley divina, como consta (Ex. 22). Luego el matar á los brutos animales es pecado.

Por el contrario, San Agustin dice (De civ. Dei, l. 1, c. 20): «cuando oimos, » *no matarás*, no entendemos que esto se » ha dicho acerca de los vegetales, puesto » que ningun sentido tienen; ni tampoco de » los animales irracionales, porque por ninguna razon nos estan asociados: luego » solo nos queda que entendamos acerca » del hombre lo que se dice, *no matarás*».

Conclusion. *Es lícito privar de la vida á las plantas para uso de los animales y á los mismos animales para sustento del hombre.*

Responderemos, que nadie peca por valerse de una cosa para el fin á que está

(1) *Habet locum* comunmente; pero en algunos ejemplares se lee (quizá mejor, observa el P. Rubéis) *non habet locum*, «no tendría lugar».

(2) Fue error de los maniquéos afirmar que era ilícito matar

los animales y las plantas.

(3) Teodoro y el Crisóstomo lo aplican con preferencia á los animales domésticos al servicio del hombre.

destinada; y en el orden de las cosas las más imperfectas existen para las más perfectas, como también en la vía de la generación la naturaleza procede de lo imperfecto á lo perfecto. De aquí resulta que, así como en la generación del hombre lo primero es lo vivo, luego el animal y por último el hombre; así también los seres que solamente viven, como las plantas, existen en general para los animales y todos los animales para el hombre. Por consiguiente, *si el hombre usa de las plantas en provecho de los animales y de estos para utilidad de los hombres, esto no es ilícito*, como también consta por el Filósofo (Polit. l. 1, c. 5 y 7). Pero entre otros usos parece ser más necesario que los animales se valgan de las plantas para su alimentación y los hombres de los animales, lo cual no puede tener lugar sin matarlos: por consecuencia *es lícito matar las plantas para el uso de los animales, y los animales para el uso de los hombres*, según el mandato divino, pues se dice (Gen. 1, 29), *ved que os he dado toda yerba... y todos los árboles, para que os sirvan de alimento á todos los animales de la tierra*, y (Gen. 9, 3) se lee, *todo lo que se mueve y vive os servirá para alimento*.

Al argumento 1.º dirémos, que por disposición divina se conserva la vida de los animales y de las plantas, no por causa de sí mismos, sino del hombre; por lo que, como dice San Agustín (De civ. Dei, l. 1, c. 20), «por justísima ordenación del Criador su vida y su muerte están entregadas á nuestros usos (1)».

Al 2.º que los animales brutos y las plantas no tienen vida racional, por la cual puedan obrar por sí mismos; sino que siempre se mueven como por otro con cierto impulso natural, y esto es señal de que son naturalmente esclavos y acomodados para los usos de otros.

Al 3.º que el que mata el buey de otro, peca en verdad; no porque mata el buey, sino porque daña al hombre en lo que es suyo: por consiguiente no se contiene bajo el pecado de homicidio sino bajo el pecado de hurto ó rapiña.

ARTÍCULO II. — *Es lícito matar á los pecadores?*

1.º Parece que no es lícito matar á los hombres pecadores: porque el Señor (Matth. 13) prohibió en la parábola estirpar la cizaña, que representa á los hijos malos, como se dice (Glos. ord.); y todo lo que Dios prohíbe, es pecado. Luego matar al pecador es pecado.

2.º La justicia humana se conforma á la justicia divina, según la cual son conservados los pecadores, para que se arrepientan, según aquello (Ezech. 18, 23; y 32; y 33, 11): *no quiero la muerte del pecador, sino que se convierta y viva*. Luego parece que es absolutamente injusto el matar á los pecadores.

3.º Lo que es malo en sí, no es lícito que se haga con algun buen fin, como consta por San Agustín (Lib. contra mendac. c. 7) y por el Filósofo (Ethic. l. 2, c. 6). Pero el matar al hombre es en sí malo, puesto que estamos obligados á amar á todos los hombres, y queremos que los amigos vivan y existan, según se ve (Ethic. l. 9, c. 4). Luego de ningún modo es lícito matar al hombre pecador.

Por el contrario, dícese (Ex. 22. 18), *no permitirás que vivan los hechiceros; y (Ps. 100, 8), de madrugada mataba á todos los pecadores del país*.

Conclusion. *Si algun hombre es peligroso á la comunidad, ó la corrompe á causa de algun pecado; es lícito privarle de la vida, para conservar el bien comun.*

Responderémos que, según se ha dicho (a. 1), es lícito matar á los animales brutos, en cuanto se ordenan naturalmente para el uso de los hombres, como lo imperfecto se ordena á lo perfecto; y toda parte se ordena al todo como lo imperfecto á lo perfecto, por cuya razón toda parte existe naturalmente por el todo. Por esto vemos que, si es conveniente á la salud de todo el cuerpo humano la amputación de algun miembro, por ejemplo, cuando está podrido ó puede inficionar á los demás miembros; se verifica esta amputación como laudable y saludable. Mas cada persona singular se compara á toda la comunidad como la parte al todo; y por lo tanto, *si un hombre es peligroso á la sociedad y la corrompe por algun pecado, laudable y saludablemente*

(1) Opina el Santo (1.º-2.º, C. 102, a. 6, al 2.º) que el uso de comer carnes no se introdujo hasta después del diluvio.

se le quita la vida por la conservacion del bien comun; pues, como se dice (1 Cor. 5, 6), un poco de levadura corrompe toda la masa.

Al argumento 1.º dirémos, que el Señor mandó que se abstuviesen de arrancar la zizaña, por evitar se arrancara el trigo, esto es, los buenos: lo cual se verifica, cuando no pueden ser muertos los malos, sin que al mismo tiempo lo sean los buenos, ya porque están ocultos entre ellos, ya porque tienen muchos secuaces, de modo que no pueden ser muertos sin peligro de los buenos, como dice San Agustín (cont. Parmenianum, l. 3, c. 2). Así que el Señor enseña que vale más dejar vivir á los malos y reservar la venganza hasta el juicio final, que hacer perecer al mismo tiempo á los buenos. Pero, cuando por la muerte de los malos no amenaza peligro á los buenos, sino más bien seguridad y proteccion, entonces se puede lícitamente quitarles la vida.

Al 2.º que Dios segun el orden de su sabiduría mata algunas veces inmediatamente á los pecadores, para librar á los buenos; pero otras veces les concede tiempo de arrepentirse, segun conoce que es conveniente á sus elegidos. En esto tambien le imita la justicia humana segun su posibilidad; pues hace morir á los que son funestos á los demas, pero reserva para la penitencia á los que pecan sin perjudicar gravemente á otros.

Al 3.º que el hombre pecando se separa del orden de la razon, y por esto se separa de la dignidad humana, esto es, segun que el hombre es naturalmente libre y existente por sí mismo; y cae en cierto modo en la esclavitud de las bestias, de modo que se disponga de él por utilidad de los demas, segun aquello (Ps. 48, 21): *el hombre, cuando estaba en honor, no lo entendió; ha sido comparado á las bestias insensatas y se ha hecho semejante á ellas; y (Prov. 11, 29) se dice: el que es necio servirá al sabio.* Por consiguiente, aunque el matar al hombre, que conserva su dignidad, sea en sí malo (1); sin embargo el matar al hombre pecador puede ser bueno, como el matar una bestia, pues peor es el hombre

malo que una bestia, y causa más daño, segun dice el Filósofo (Polit. l. 1, c. 2; y Ethic. l. 7, c. 6).

ARTÍCULO III. — ¿Es permitido á una persona particular matar al hombre pecador? (2).

1.º Parece que es lícito á un simple particular matar al hombre pecador: porque en la ley divina ninguna cosa ilícita se manda, y (Ex. 32, 27) Moisés mandó: *cada uno mate á su hermano y amigo y prójimo*, por haber adorado al becerro de oro. Luego es lícito á las personas particulares matar al pecador.

2.º El hombre á causa del pecado se compara á las bestias, como se ha dicho (a. 2, al 3.º); pero matar la bestia silvestre, que causa mucho daño, es lícito á cualquiera persona particular. Luego por igual razon el matar al hombre pecador.

3.º Es laudable que el hombre, aunque sea una persona privada, obre lo que es útil al bien comun; y el quitar la vida á los malhechores es útil al bien comun, como se ha dicho (a. 2). Luego es laudable que las personas áun privadas maten á los malhechores.

Por el contrario, San Agustín dice (De civit. Dei, l. 1, c. 26): «el que matare al malhechor sin alguna administracion pública, será juzgado como homicida; y tanto más, cuanto que no temió usurpar una potestad, que Dios no le ha concedido».

Conclusion. *Solo á los príncipes y jueces, que tienen pública potestad, es lícito matar á los pecadores.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2), es lícito matar al malhechor, en cuanto se ordena á la salud de toda la sociedad; y por lo tanto atañe á solo aquel, á quien está confiado el cuidado de conservarla, como al médico el cortar el miembro podrido, cuando le fuere encargada la salud de todo el cuerpo. Pero el cuidado del bien comun está encomendado á los príncipes, que tienen pública autoridad; y por consiguiente *solamente á estos es lícito matar á los malhechores; mas no lo es á las personas particulares.*

(1) No se prohíbe toda ocision del hombre, sino la indebida; por eso dice el Santo Doctor (1.º 2.º, C. 100, a. 5) que «la ocision del hombre se prohíbe en el Decálogo, segun que

» tiene razon de indebida».

(2) Aquí se trata de la muerte dada á los malhechores como castigo, mas no para defensa propia.

Al argumento 1.º dirémos, que hace algo aquel, por cuya autoridad se hace, como dice San Dionisio (De coel. hier. c. 12); y por esto segun San Agustin (De civit. Dei, l. 1, c. 21) «no mata él» mismo quien debe su ministerio al que » se lo manda; sino que es como su instrumento, cual lo es la espada para el » que se sirve de ella». Por consiguiente los que mataron á los parientes y amigos por mandato del Señor, no parece que ellos mismos lo hicieron, sino más bien aquel, por cuya autoridad lo hicieron; como un soldado mata al enemigo por autorizacion del príncipe, y el ministro al ladron por autorizacion del juez.

Al 2.º que la bestia es naturalmente distinta del hombre; y por consiguiente sobre esto no se requiere juicio alguno, para decidir si se la debe matar, siendo silvestre: pero, si es doméstica, se requiere un juicio, no por ella misma, sino por el perjuicio del dueño. Mas el hombre pecador no es naturalmente distinto de los hombres justos; y por consiguiente es preciso un juicio público, para decidir si se debe matarle á causa del bien comun.

Al 3.º que el hacer algo para el bien comun, que á nadie perjudique, es lícito á cualquiera persona particular; pero, si es con perjuicio de otro, no debe hacerse sino segun el juicio de aquel, á quien pertenece juzgar lo que se debe quitar á las partes para la salvacion del todo.

ARTÍCULO IV. — Es lícito á los clérigos matar á los malhechores? (1).

1.º Parece que es lícito á los clérigos matar á los malhechores: porque los clérigos principalmente deben cumplir lo que dice el Apóstol (1 Cor. 4, 6), *sed mis imitadores, como yo lo soy de Cristo*; lo cual nos indica que imitemos á Dios y á sus Santos. Pero el mismo Dios, á quien adoramos, mató á los malhechores, segun aquello (Ps. 135, 10), *que hirió á Egipto con sus primogénitos*. Tambien Moisés hizo que fueran muertos por los levitas veintitres mil hombres, por ado-

rar el becerro, segun se ve (Ex. 32), y el sacerdote Fineés mató á un israelita, que se había unido con una madianita, segun consta (Num. 25); Samuel mató á Agag, rey de Amalec (1 Reg. 15); Elías á los sacerdotes de Baal (III Reg. 18); y Mathathías á uno en el acto de idolatrar (1 Machab. 2); y en el Nuevo Testamento San Pedro á Ananías y Saffira (Act. 5). Luego tambien parece que es lícito á los clérigos matar á los malhechores.

2.º La potestad espiritual es mayor que la temporal y más unida á Dios. Pero la potestad temporal mata lícitamente á los malhechores, como ministro de Dios, segun se dice (Rom. 13). Luego mucho más los clérigos, que son ministros de Dios y que tienen la potestad espiritual, pueden lícitamente matar á los malhechores.

3.º Todo el que lícitamente acepta algun cargo, puede ejercer lícitamente lo que á tal cargo concierne; y cargo es del príncipe de la tierra el matar á los malhechores, como se ha dicho (a. 3). Luego los clérigos, que son príncipes de la tierra, pueden matar lícitamente á los malhechores.

Por el contrario, dicese (1 Tim. 3, 2): *es necesario que el obispo sea irreprehensible (2)....., no dado al vino, no violento*.

Conclusion. *No es lícito á los clérigos matar á los malhechores.*

Responderémos, que *no es lícito á los clérigos matar* por dos razones: 1.ª porque son elegidos para el ministerio del altar, en el que se representa la Pasion de Cristo muerto; el cual, *siendo maltratado, no maltrataba (3)*, segun se dice (1 Petr. 2, 23); y por consiguiente no es propio de los clérigos herir ó matar, porque los ministros deben imitar á su señor (Eccli. 10, 2), *segun el juez del pueblo así sus ministros*; 2.ª porque á los clérigos está encomendado el ministerio de la Nueva Ley, en la cual no se pronuncia la pena de muerte ó mutilacion corporal: por lo tanto, para que sean idóneos ministros del Nuevo Testa-

(1) Esto está prohibido á los clérigos por derecho eclesiástico

(2) Así la Vulgata (*irreprehensibilem*): el testo de la Suma dice *sine crimine*.

(3) *Cum percuteretur, non repercutiebat*; aunque en la Vulgata leemos respectivamente *malediceretur (siendo maldecido)* y *non maledicebat (no maldecta)*. V. en el tomo I.º pág. 205, u. 1.

mento, deben abstenerse de tales cosas.

Al argumento 1.º dirémos, que Dios obra universalmente en todas las cosas, que son rectas, pero en cada una segun su naturaleza : y así cada uno debe imitar á Dios en lo que conviene á él especialmente. Por eso, aunque Dios mate tambien á los malhechores, sin embargo no conviene que todos le imiten en esto. San Pedro no mató por propia autoridad ó por su mano á Ananías y Safira, sino que más bien promulgó la sentencia divina sobre su muerte : los sacerdotes ó los levitas del Antiguo Testamento eran ministros de la antigua ley, segun la cual se aplicaban penas corporales; y por consiguiente podían matar á alguien por su propia mano.

Al 2.º que el ministerio de los clérigos existe para fines más elevados que lo son las muertes corporales, esto es, para los que pertenecen á la salvacion espiritual; y por consiguiente no les conviene inmiscuirse en otros inferiores.

Al 3.º que los prelados de las iglesias reciben el oficio de príncipes de la tierra, no para que ellos mismos ejerzan por sí el juicio de la sangre, sino para que lo ejerzan otros por su autoridad.

ARTÍCULO V. — Es lícito á alguno suicidarse ? (1).

1.º Parece que es lícito á alguno suicidarse : pues el homicidio es pecado, en cuanto es contrario á la justicia ; mas nadie puede hacerse á sí mismo injusticia, como se prueba (Ethic. l. 5, c. 6). Luego nadie peca suicidándose.

2.º Matar á los malhechores es lícito al que tiene pública potestad. Pero algunas veces el que tiene pública potestad es malhechor. Luego le es permitido darse muerte.

3.º Es lícito que uno se esponga espontáneamente á un peligro menor, por evitar el mayor; así como tambien es lí-

cito que uno se ampute á sí mismo un miembro podrido, por salvar todo el cuerpo. Pero á veces alguno por la muerte de sí mismo evita mayor mal, esto es, la vida miserable ó la torpeza de algun pecado. Luego es lícito á alguno suicidarse.

4.º Sanson se dió muerte, segun se ve (Judic. 16); y sin embargo se le enumera entre los Santos, como consta (Hebr. 11). Luego es lícito á alguno suicidarse.

5.º Dícese (II Machab. 14, 42) que un tal Razías, *escogiendo ántes morir generosamente que verse siervo de los pecadores ni sufrir ultrajes indignos contra sus padres*, se dió la muerte. Pero ninguna cosa, que se hace noblemente y con valor, es ilícita. Luego no es ilícito darse muerte.

Por el contrario, San Agustin dice (De civit. Dei, l. 1, c. 20): « queda entender del hombre estas palabras, *no matarás*, no á otro, luego ni á tí; por que el que se mata no mata á otro que á un hombre ».

Conclusion. *Suicidarse [1] es absolutamente ilícito; y el suicidio [2] es siempre pecado mortal.*

Responderémos, que es absolutamente ilícito el darse muerte á sí mismo por tres razones: 1.ª porque cada ser se ama á sí mismo naturalmente, y á esto pertenece el que todo ser se conserve naturalmente en el ser (*in esse*) y resista cuanto puede á lo que lo corrompe; por consiguiente el que uno se de muerte es contrario á la inclinacion natural y á la caridad, por la que uno debe amarse á sí mismo; por cuya razon *el darse la muerte es siempre pecado mortal* (2), por ser contra la ley natural y contra la caridad; 2.ª porque cada parte, cuanto es, lo es del todo, y un hombre cualquiera es de la sociedad, y por tanto lo que él es pertenece á la sociedad; de consiguiente, al matarse á sí mismo, hace injuria á la sociedad (3), como lo hace notar el Filósofo (Ethic. l. 5, c. ult.); 3.ª porque

(1) Es cierto que no es lícito suicidarse, contra lo que opinaban los donatistas, quienes decían que el suicidio era cierto género de martirio; por lo cual fueron llamados circuncisiones.

(2) Los herejes llamados *circuncisiones* sostenían que « era lícito suicidarse por deseo del martirio », y el donatista Petiliano decía que « debían ser venerados como mártires los que se quitaban la vida en pena de sus pecados ». Bien se ve cuán directa y terminantemente se oponen á la doctrina católica tales desvarios.

(3) El hombre como parte ó miembro de la sociedad, de la cual recibe beneficios, se debe á esta; y, al disponer de su vida sin motivo racional, perjudica los derechos de esta, y entre ellos el que tiene toda sociedad á que los particulares contribuyan á su conservacion por medio de la fortaleza y sufrimiento en las adversidades. Añádese á esto por un lado el mal ejemplo, perjudicial á la sociedad, y por otro lado el peligro de homicidio inherente á la práctica del suicidio; por que el que, llevado de la desesperacion y por no tolerar los males, se determina al suicidio, bien puede decirse que está

la vida es cierto don dado al hombre por Dios y sujeto á su potestad, el cual hace morir; y por lo tanto el que se priva á sí mismo de la vida, peca contra Dios, como el que mata á un siervo de otro, peca contra el señor, de quien es siervo, y como peca el que se apropia el juicio de una cosa á él no encomendada, porque á solo Dios pertenece el juicio de la muerte y de la vida, segun aquello (Deut. 32, 39): *yo quitaré la vida, y yo haré vivir.*

Al argumento 1.º dirémos, que el homicidio es pecado, no solo porque es contrario á la justicia, sino tambien á la caridad, que debe tener uno á sí mismo; y en este concepto la muerte de sí mismo es pecado por comparacion á sí mismo; mas por comparacion á la sociedad y á Dios tiene razon de pecado tambien por oposicion á la justicia.

Al 2.º que el que ejerce pública potestad puede matar lícitamente al malhechor, por cuanto puede juzgarle; pero nadie es juez de sí mismo, y por consiguiente no es lícito al que ejerce pública potestad darse muerte á sí mismo por cualquier pecado: sin embargo le es permitido someterse al juicio de otros.

Al 3.º que el hombre se constituye en señor de sí mismo por el libre albedrío; y por lo tanto puede el hombre disponer de sí mismo en cuanto á las cosas que pertenecen á esta vida, la cual se rige por el libre albedrío del hombre (1): pero el tránsito de esta vida á la otra más feliz no está sujeto al libre albedrío del hombre, sino á la potestad divina; y por esta razon no es lícito al hombre darse muerte, para pasar á la otra vida más feliz, como no lo es por igual razon el que rehuya ciertas miserias de la vida presente; puesto que la muerte es el último de los males de esta vida y el más terrible, segun se ve por el Filósofo (Ethic. l. 3, c. 9 ó 14). Por consiguiente el darse muerte, para evitar otras miserias de esta vida, es preferir el mayor

mal, por evitar el menor. Tampoco es lícito darse muerte por algun pecado cometido, ya porque en esto se perjudica uno más á sí propio con privarse del tiempo necesario para la penitencia, ya tambien porque no es lícito matar al malhechor sino por el juicio de la pública potestad. Del mismo modo tambien no es lícito á la mujer darse muerte, para no ser violada por otro, puesto que no debe cometer el mayor crimen, que es su muerte, por evitar el menor ajeno; pues la mujer violada á la fuerza no es criminal, si no da su consentimiento, porque el cuerpo no se mancha sino por el consentimiento del espíritu, como dijo Santa Lucía (2); y es notoriamente menor pecado la fornicacion ó el adulterio que el homicidio, y sobre todo el de sí mismo, el cual es gravísimo, por cuauto el hombre se daña á sí mismo, á quien debe mayor amor; y tambien peligrosísimo, porque no queda tiempo para espiarlo por la penitencia. Finalmente no es lícito darse muerte por temor de consentir en el pecado; puesto que no deben hacerse males, para que sobrevengan bienes ó para que se eviten males, sobre todo menores y ménos ciertos: porque es incierto si uno consentirá en lo sucesivo en el pecado; pues Dios es poderoso para libertar del pecado al hombre en cualquier tentacion, que le sobrevenga.

Al 4.º que, segun dice San Agustín (De civ. Dei, l. 1, c. 21), «el haber per» recido Sanson con sus enemigos en la » ruina del templo, que él mismo ocasionó. » no se escusa de otra manera sino por » oculta intimacion del Espíritu Santo, » que obraba por él milagros». El mismo razonamiento aduce respecto de ciertas santas mujeres, que se dieron muerte en tiempo de la persecucion, cuya memoria se celebra en la Iglesia (3).

Al 5.º que pertenece á la fortaleza el que uno no rehuse sufrir la muerte por otro á causa del bien de la virtud y para evitar el pecado; pero el que uno se de

en disposicion y preparacion habitual, para cometer homicidio, si considera esto como medio para librarse del mal, que le induce al suicidio. « Con razon pues dice Santo Tomás, que » el que se mata á sí mismo, *injuriam communitati facit* ». P. Cacerino. *Filos. clem.*, t. 2, p. 497.

(1) Las ediciones posteriores al año 1600 añaden aquí comunmente con la áurea: « no empero en cuanto á las que no » dependen de su albedrío, *non tamen quantum ad ea, quæ non*

subiacent suo arbitrio; adiccion en sí aceptable, pero ni necesaria ni justificada (á nuestro parecer) suficientemente.

(2) « Si mandan que me violen contra mi voluntad, recibiré » una doble corona de castidad ».

(3) Así se lee en el Breviario romano (13 de Febrero) que Santa Polonia, « ardiendo interiormente en más intensa llama » del Espíritu-Santo, se arrojó alegre en la hoguera para ella » preparada ».

muerte á sí mismo por evitar sufrimientos penales encierra cierta especie de fortaleza, á causa de lo cual algunos se quitaron la vida á sí propios creyendo que obraban fuertemente, entre los cuales se encuentra Razías; sin embargo no es verdadera fortaleza, sino más bien cierta flojedad de ánimo impotente para soportar males penales, como consta (Ethic. l. 3, c. 8) y por San Agustín (De civ. Dei, l. 1, c. 23).

ARTÍCULO VI. — Es lícito en algun caso matar á un inocente ?

1.º Parece que es lícito en algun caso matar al inocente: porque el temor divino no se manifiesta por medio del pecado, puesto que más bien *lo espele*, segun se dice (Eccli. 1, 27); y es recomendado Abraham, porque temió al Señor, queriendo matar á su inocente hijo. Luego puede alguno matar á un inocente sin pecado.

2.º En el género de pecados, que se cometen contra el prójimo, parece ser tanto mayor un pecado, cuanto más daño se hace á aquel, contra quien se peca. Pero la occision más daño causa al pecador que al inocente, que por la muerte pasa de la miseria de esta vida á la gloria celestial. Luego, siendo lícito en algun caso matar al pecador, mucho más lo es el matar al inocente ó al justo.

3.º Lo que se hace segun el orden de la justicia, no es pecado. Pero algunas veces segun este orden se ve uno obligado á matar al inocente; por ejemplo, cuando un juez, que debe juzgar segun lo alegado, condena á muerte al que sabe que es inocente, pero que se halla convicto por falsos testigos: y del mismo modo el ministro, que injustamente mata al condenado, obedeciendo al juez. Luego puede alguno sin pecado matar al inocente.

Por el contrario, dicese (Ex. 23, 7): *no quitarás la vida al inocente y al justo.*

Conclusion. *No es lícito en modo alguno matar al inocente.*

Responderémos, que se puede consi-

derar á un hombre de dos modos, en sí mismo y por comparacion á otro. Considerando al hombre en sí mismo, no es lícito quitar la vida á nadie; puesto que en cada uno áun pecador debemos amar la naturaleza, que Dios ha hecho y que la muerte corrompe: y, segun se ha dicho, (a. 2), la occision del pecador se hace lícita por comparacion al bien comun, que se corrompe por el pecado; al paso que la vida de los justos es conservadora y promotora del bien comun, puesto que estos son la parte más principal de la multitud: por cuya razon *de ningun modo es permitido matar al inocente.*

Al argumento 1.º dirémos, que Dios tiene el dominio de la muerte y de la vida, pues por disposicion suya mueren los pecadores y los justos. Por consiguiente el que por mandato de Dios mata al inocente, este tal no peca; como tampoco Dios, de quien es ejecutor, y se manifiesta que teme á Dios, obedeciendo sus mandatos.

Al 2.º que, al apreciar la gravedad del pecado, se debe considerar más lo que es *per se* que lo que es *per accidens*; y por lo tanto el que mata al justo, peca más gravemente que el que mata al pecador: 1.º porque perjudica á aquel, á quien debe amar más, y por lo tanto obra más en contra de la caridad; 2.º porque infiere injuria al que ménos la merece, y por consiguiente obra más contra la justicia; 3.º porque priva á la sociedad de mayor bien; 4.º porque desprecia más á Dios, segun aquello (Luc. 10, 16), *el que á vosotros desprecia á mí me desprecia*: y el que el justo muerto sea llevado por Dios á la gloria es accidental á la occision.

Al 3.º que el juez, si sabe que alguien es inocente, aunque esté convicto por falsos testigos, debe examinar á estos con más cuidado, para encontrar ocasion de librar al inocente, como lo hizo Daniel; pero, si esto no le es posible, debe dejarlo para que le juzgue el superior: y en el caso de serle áun esto impracticable, no peca sentenciando segun lo alegado (1), porque no mata él mismo al

(1) Tal es asimismo la opinion de S. Antonino, Soto, Cayetano y otros con Silvestre, quien afirma ser la comun de los antiguos teólogos y canonistas; pero están por la contraria San Buenaventura, Gouset y algunos más entre los mo-

dernos, llegando algunos á sostener que en último caso debe el juez renunciar á su cargo, ántes que fallar contra el inocente segun su personal conviccion privada.

inocente, sino los que afirman que es culpable. Mas el ministro del juez, que condena al inocente, si la sentencia contiene un error intolerable, no debe obedecer; de lo contrario se excusaría á los verdugos, que mataron á los mártires: pero, si la sentencia no contiene injusticia manifiesta, no peca ejecutando el precepto; porque no está en su mano el discutir la sentencia del superior, ni tampoco mata él mismo al inocente, sino el juez, cuyas órdenes ejecuta.

ARTÍCULO VII. — ¿Es lícito á alguno matar á otro en defensa propia? (1).

1.º Parece que á nadie es lícito matar á alguno por defenderse: porque San Agustín dice dirigiéndose á Publícola (Epist. 47 ó 154, caus. 23, q. 5, *De occidendis hominibus*): «á nadie aconsejaré que mate á alguno, á no ser que sea soldado ó que á ello se le obligue por servicio público, no haciéndolo por sí mismo, sino por otros, despues de aceptada la potestad legítima, si conviene á su persona». Pero el que defendiéndose mata á alguno, le mata para no ser muerto por él. Luego parece que esto es ilícito.

2.º Dícese (De libero arbitrio, l. 1, c. 5): «¿cómo anté la providencia divina serán libres de pecado los que por estas cosas, que se deben despreciar, han vertido la sangre humana?»; y dice que deben ser despreciadas las cosas «que los hombres pueden perder contra su voluntad», como consta de lo dicho (ibid.), siendo de estas la principal la vida corporal. Luego por conservar la vida corporal á nadie es lícito matar al hombre.

3.º El Papa Nicolás I dice (Decret. tit. *De clericis*, dist. 50, c. 6): «con respecto á los clérigos, de quienes consultaste, esto es, los que defendiéndose mataron al pagano, si enmendados despues por la penitencia pueden volver al estado antiguo, ó ascender á otro más elevado; sabed que nos no les damos ocasion alguna ni les otorgamos licencia alguna para matar, de cualquier

»ra manera que sea, á cualquier hombre». Es así que los clérigos y legos en general están obligados á guardar los preceptos morales. Luego tampoco á los legos es lícito matar á alguno, defendiéndose.

4.º El homicidio es pecado más grave que la simple fornicacion ó el adulterio. Pero á nadie es lícito cometer simple fornicacion ó adulterio ó cualquiera otro pecado mortal por la conservacion de la vida propia, puesto que la vida espiritual debe ser preferida á la corporal. Luego á nadie es lícito en defensa propia matar á otro, para conservar la vida propia.

5.º Si el árbol es malo, el fruto tambien, como dice el Evangelio (Matth. 7). Pero la misma defensa propia parece ser ilícita, segun aquello (Rom. 12, 19): *no defendiéndoseos, muy amados*. Luego la muerte de un hombre procedente de tal causa es ilícita.

Por el contrario, dícese (Exodo, 22, 2), *si fuere hallado un ladron forzando ó socavando una casa, y siendo herido muriere; el que le hirió no será reo de sangre*: pero es mucho más lícito defender la vida propia que la casa propia. Luego tambien, si uno mata á otro en defensa de su vida, no será reo de homicidio.

Conclusion. *Es lícito á cualquiera defender su propia vida áun con la muerte del injusto agresor, observadas las reglas de legítima defensa (2).*

Responderémos que, nada impide que un solo acto tenga dos efectos, de los cuales el uno exista solo en la intencion y el otro fuera de ella. Pero los actos morales reciben la especie de lo que está en la intencion, no de lo que está fuera de ella; puesto que esto existe *per accidens*, como consta de lo dicho (C. 43, a. 3; y 1.ª-2.ª C. 1, a. 3, al 3.º). Luego del acto de alguno, que se defiende á sí mismo, pueden seguirse dos efectos, uno la conservacion de la vida propia y el otro la muerte del agresor. Luego *tal acto, por cuanto en él se intenta la conservacion de la vida propia, nada tiene de ilícito*; puesto que es natural á todo ser conservar su existen-

(1) A todos es lícito defender su propia vida, áun dando la muerte al injusto agresor; guardando sin embargo las reglas de la justa defensa.

(2) Casi unánimemente son de este sentir todos los teólogos, á escepcion tan solo de Gerson, Ricardo de San Víctor y algunos otros muy contados.

cia, cuanto pueda. Sin embargo un acto, que proviene de buena intencion, puede hacerse ilícito, si no es proporcionado al fin (1): por consiguiente, si uno para defender su vida propia usa de mayor violencia que la que conviene, este acto será ilícito; pero, si rechaza la agresion moderadamente, será lícita la defensa; pues con arreglo á derecho «es lícito» repeler la fuerza con la fuerza con moderacion de defensa inculpable». Tampoco es necesario para la salvacion que el hombre emita el acto en defensa moderada, para evitar la muerte de otro; puesto que el hombre está más obligado á mirar por su propia vida que por la ajena. Mas, no siendo lícito matar al hombre, sino por autoridad pública á causa del bien comun, como consta de lo dicho (a. 3); es ilícito que el hombre atente á matar al hombre, por defenderse á sí mismo, á ménos que el que se defiende no represente autoridad pública, el cual, al procurar matarle para su defensa, recae en el bienestar del público: como se ve por el soldado, que peléa contra los enemigos, y en el ministro del juez, que combate contra los ladrones; aunque tambien pecan estos, si á ello son movidos por singular pasion.

Al argumento 1.º dirémos, que las palabras de San Agustin deben entenderse en el caso de que uno tiene intencion de matar á un hombre, para librarse á sí mismo de la muerte, en cuyo caso tambien se entiende el pasaje citado (arg. 2.º) lib. 1, De libero arbitrio; por cuya razon dice señaladamente, *pro his rebus*, en que se designa la intencion.

De aquí se deduce la contestacion al 2.º argumento.

Al 3.º que la irregularidad resulta del acto del homicidio, aunque sea sin culpa, como se ve en el juez que condena á muerte á alguien con justicia: y por esto

el clérigo, si, al defenderse á sí mismo, mata á alguien, es irregular (2); aunque no tenga intencion de matarle, sino de defenderse á sí propio.

Al 4.º que el acto de la fornicacion ó del adulterio no se ordena á la conservacion de la vida propia por necesidad, como el acto del que algunas veces se sigue el homicidio.

Al 5.º que allí se prohíbe la defensa, que va acompañada del deséo de venganza; y por esto dice la Glosa (interl.), *no defendiéndooos*, esto es, «no devolviendo á los enemigos el mal que os han hecho».

ARTÍCULO VIII.—¿El que mata á un hombre por casualidad incurre en el reato de homicidio?

1.º Parece que el que mata casualmente á un hombre es reo de homicidio: porque se lee (Gen. 4) que Lamech creyendo matar una bestia mató á un hombre, y que se le reputó esta accion como homicidio. Luego es reo de homicidio el que casualmente mata á un hombre.

2.º Dícese (Exod. 21, 22): *si alguno hiriere á una mujer preñada y abortase y se siguiese su muerte, pagará alma por alma*. Pero esto puede hacerse sin intencion de matar. Luego el homicidio casual encierra el reato de homicidio.

3.º Hállanse (Decret. dist. 50) muchos cánones (3), que castigan los homicidios casuales. Es así que no se deben castigar sino las culpas. Luego el que casualmente mata á un hombre, es reo de homicidio.

Por el contrario, San Agustin dice en su epístola á Publícola (epist. 47, o 154): «cuando hacemos ciertas cosas» para un fin bueno y legítimo, si por ellas sobreviene algun mal á alguno» fuera de nuestra voluntad, no hay ra-

(1) La ocision de otro puede referirse á la conservacion de la propia vida de dos modos: 1.º como medio para el fin, 2.º como consiguiente de la necesidad del fin; y, segun se dice en el testo, interesa mucho tener presentes uno y otro modo. Porque tanto el fin como el medio para el fin caen bajo la intencion, como se ve en el médico, que procura la salud por medio de una medicina ó de la dieta; mas lo que es consiguiente á la necesidad del fin no cae bajo la intencion, sino que se verifica fuera de ella, como es de notar en la debilidad del enfermo, que se sigue de la medicina que le cura. Y segun estos dos modos de diversa manera puede matar lícitamente la persona pública y la privada; pues la pública, como el soldado, ordena la ocision del enemigo como medio para el fin

subordinado al bien comun, como se dice en el artículo; mas la persona privada no intenta matar para salvarse á sí mismo, sino que intenta salvarse á sí mismo, puesto que puede defenderse á sí propio, aunque sea necesario que de su defensa se siga la muerte del otro: y así este no mata sino *per accidens*, mas aquel *per se*; por lo cual en el primer caso no se requiere la utilidad pública, y sí en el segundo.

(2) Así es que el Tridentino (sess. 14, c. 7) exige en tal caso dispensa, para optar á las sagradas órdenes ú obtener cualesquiera beneficios eclesiásticos.

(3) Tomados especialmente de Nicóla I y Urbano II y de los concilios de Ancira, Elvira (iliberitano) y de S. Martin de Braga.

» zon de imputársenos dicho mal»: Pero algunas veces sucede que á los que obran por causa de algun bien se les sigue fortuitamente el homicidio. Luego no es culpable el autor de esta accion.

Conclusion. *El que por casualidad mata á otro no incurre en el reato de homicidio; pero, si se ocupa en cosas ilícitas ó tambien en las honestas sin el debido cuidado, y de ellas se sigue el homicidio, no evita el reato del homicidio.*

Responderémos, que segun Aristóteles (Phys. l. 2, t. 49 y 50) « la casualidad es una causa, que obra fuera de la » intencion»: por esta razon las cosas que son fortuitas, absolutamente hablando, no son ni intencionales ni voluntarias; y, puesto que todo pecado es voluntario segun San Agustin (lib. De vera relig. cap. 14), es consiguiente que las cosas fortuitas, consideradas como tales, no son pecados. Sucede sin embargo que lo que no se quiere ó en acto y *per se* está en la voluntad ó en la intencion *per accidens*, en cuanto se llama causa *per accidens* la que quita los obstáculos. Por consiguiente el que no evita las causas, de las que se sigue el homicidio, debiendo evitarlas, es culpable en cierta manera de homicidio voluntario; y esto acontece de dos maneras:

1.^a cuando, ocupándose en cosas ilícitas que debe evitar, incurre en homicidio; y 2.^a cuando no pone de su parte el debido cuidado. Y por esto con arreglo á derecho, *si uno se ocupa en cosas lícitas, poniendo el debido cuidado y de esto se sigue el homicidio, no incurre en el reato de homicidio; pero, si entregado á cosas ilícitas (1) ó aún lícitas no poniendo el debido cuidado, no evita el reato del homicidio, si de su operacion se sigue la muerte de un hombre.*

Al argumento 1.^o dirémos, que Lamech no tomó las precauciones suficientes para evitar el homicidio; y por esta razon no evadió el reato de homicidio.

Al 2.^o que el que hiere á la mujer embarazada, hace una cosa ilícita; y por esta razon, si de ello resultase la muerte de la mujer ó del feto animado, no se escusa del crimen de homicidio, sobre todo si á consecuencia de esta percusion es probable que sobrevenga la muerte.

Al 3.^o que segun los cánones se impone la pena á los que matan casualmente, ocupándose en cosas ilícitas, ó no empleando las precauciones debidas.

(1) Advierte Cayetano que deben entenderse ocasionadas ó que puedan dar por resultado el homicidio, restriccion aceptada asimismo por otros varios teólogos y comentaristas.

CUESTION LXV.

De la mutilacion de los miembros.

Vamos á tratar ahora de los pecados de otras injurias, que se cometen contra la persona, en los cuatro artículos siguientes: 1.º Mutilacion de los miembros. — 2.º Verberacion. — 3.º Encarcelamiento. — 4.º El pecado de estas injurias se agrava por cometerse contra persona unida á otras ?

ARTÍCULO I. — Puede ser lícito en algun caso mutilar á uno un miembro suyo ?

1.º Parece que en ningun caso puede ser lícito mutilar á uno un miembro suyo : porque San Juan Damasceno dice (Orth. fid. l. 2, c. 4 y 30; y 4, c. 21) que « se » comete el pecado, porque se separa » uno de lo que es conforme á la natura- » leza, para hacer lo que la es contra- » rio »; y conforme á la naturaleza se ha instituido por Dios que el cuerpo humano esté íntegro en todos sus miembros ; al paso que es contrario á la naturaleza el que tenga de ménos algun miembro. Luego el mutilar á uno un miembro parece ser siempre pecado.

2.º Lo que el alma entera es al cuerpo entero, las partes del alma lo son á las partes del cuerpo, como se dice (De anima, l. 2, t. 9). Es así que no es lícito privar á nadie del alma, dándole la muerte, sino por pública potestad. Luego tampoco es lícito mutilar á uno un miembro, á no ser acaso en virtud de autoridad pública.

3.º Se debe preferir la salvacion del alma á la salvacion del cuerpo. Pero á nadie está permitido mutilarse un miembro para salvar su alma, puesto que por los estatutos del Concilio de Nicéa (p. 1, sect. 4, can. 1) son castigados los que se habían hecho eunucos por conservar la castidad. Luego por ninguna causa es lícito mutilar á uno un miembro.

Por el contrario, dícese (Ex. 21, 24): *ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie.*

Conclusion. No es lícito mutilar á uno cualquier miembro [1], si no lo ordena la autoridad pública. Tampoco lo es á las personas privadas [2] sino con licencia de aquel, á quien pertenece el miembro, en el caso en que la corrupcion del miembro amenace la salud de todo el cuerpo.

Responderémos que, siendo un miembro cualquiera parte de todo el cuerpo humano, existe por el todo, como lo imperfecto por lo perfecto : por consiguiente se debe disponer de un miembro del cuerpo humano, segun que conviene al todo. Mas un miembro del cuerpo humano es por sí mismo útil al bien de todo el cuerpo ; y sin embargo puede suceder *per accidens* que sea nocivo, por ejemplo, cuando un miembro en estado de putrefaccion corrompe todo el cuerpo. Luego, si un miembro estuviere sano y consistente en su natural disposicion, no puede amputarse sin detrimento de todo el cuerpo. Pero, puesto que el hombre todo se refiere como á su fin á la sociedad entera, de la que es parte, como se ha dicho (C. 61, a. 1; y C. 64, a. 2 y 5); puede suceder que la mutilacion de un miembro, aunque redunde en detrimento de todo el cuerpo, se ordene sin embargo al bien de la sociedad; en cuanto se impone á alguno en castigo para la cohibicion de los pecadores. Por consiguiente, *así como uno es privado lícita y totalmente de la vida por pública potestad por algunas culpas mayores, así tambien es privado de un miembro por algunas culpas menores. Pero esto*

no es lícito á persona alguna privada, áun queriéndolo aquel á quien pertenece el miembro; puesto que por esto se injuria á la sociedad, á la que pertenece el hombre mismo y todas sus partes. Mas, si un miembro por su putrefaccion es corruptivo de todo el cuerpo, entónces lícito es con consentimiento de aquel, de quien es (1), amputarlo para la salvacion de todo el cuerpo; pues á cada uno está encomendado el cuidado de su propia salud: y la misma razon hay, si se hace por voluntad de aquel, á quien pertenece cuidar de la salud del que tiene el miembro corruptivo. En otro caso es absolutamente ilícito mutilar á alguien un miembro.

Al argumento 1.º dirémos, que nada impide que lo que es contrario á la naturaleza particular, sea conforme á la naturaleza universal; como la muerte y la corrupcion en las cosas naturales son contrarias á la naturaleza particular de aquello que se corrompe, siendo sin embargo conforme á la naturaleza universal: y de la misma manera el mutilar á uno un miembro, aunque sea contrario á la naturaleza particular del cuerpo del que es mutilado, es empero conforme á la razon natural en comparacion al bien comun.

Al 2.º que la vida de todo el hombre no se ordena á algo propio del mismo hombre, sino que á la misma se ordenan todas aquellas cosas que son del hombre; y por consiguiente el privar á uno de la vida en ningun caso pertenece á alguien, sino á la pública potestad, á la que está confiado el cuidado del bien comun. Pero la mutilacion de un miembro puede ordenarse á la salud propia de un hombre, y por consiguiente puede en algun caso pertenecer al mismo.

Al 3.º que no se debe cortar un miembro por la salud corporal del todo, sino cuando no se puede de otra manera atender á su curacion. Pero siempre se puede atender á la salvacion espiritual de otra

manera que por la amputacion de un miembro, puesto que el pecado está sometido á la voluntad: por consiguiente en ningun caso es lícito amputar un miembro, por evitar cualquier pecado. Por esto San Juan Crisóstomo (hom. 63), al esplicar estas palabras de San Matéo (Matth. 19), *hay castrados, que á sí mismos se castraron por amor del reino de los cielos*, dice: «no por la amputacion de los miembros, sino por la destruccion de los malos pensamientos; porque el que se mutila es maldito, pues los que obran así son homicidas»; y despues añade: «ni la concupiscencia se hace así más mansa, sino más molesta; pues el germen (2) que hay en nosotros tiene otras fuentes, que son principalmente la voluntad incontinente y el espíritu negligente; ni tampoco la amputacion de un miembro comprime las tentaciones tanto como el freno del pensamiento» (3).

ARTÍCULO II. — ¿Es lícito á los padres azotar á sus hijos ó á los señores á sus siervos?

1.º Parece que no es lícito á los padres azotar á sus hijos, ó á los dueños á sus siervos; pues dice el Apóstol (Ephes. 6, 4), *vosotros, padres, no provoquéis á ira á vuestros hijos*; y más adelante dice: *vosotros, señores, haced eso mismo con los siervos, dejando las amenazas*. Es así que á causa de los azotes son algunos provocados á ira y son tambien estos más graves que las amenazas. Luego ni los padres deben azotar á sus hijos, ni los señores á sus siervos.

2.º Dice el Filósofo (Ethic. 1. 10, c. ult.) que «la palabra del padre debe ser solamente amonestacion, pero no coaccion». Mas hay cierta coaccion, cuando se llega á los azotes. Luego no es lícito á los padres azotar á sus hijos.

3.º A cada uno es lícito corregir á otro, pues esto pertenece á las limosnas

(1) Y áun está en el deber de consentir en la amputacion, por salvar la vida, á no ser la operacion estremadamente dolorosa; y segun algunos áun cuando lo sea, si se trata de una persona pública, cuya vida es necesaria ó muy útil al bien comun.

(2) Véase en el tomo 1.º la nota 2 de su página 791.

(3) De la doctrina aquí sentada se colige lo criminal de la práctica no desusada del todo aún, especialmente en Italia, de castrar á algunos niños con destino al canto y por precau-

rarles voz constantemente sonora y clara de tiple, lo cual es un manifesto cuanto horrible atentado. Puede verse sobre esto la obra de San Alfonso de Ligorio (t. 3, núm. 574). Es bien sabido que Origenes se castró por conservar mejor la castidad, cuya accion ha sido siempre reprobada; por más que Eusebio (l. 6, c. 7) tratara al parecer de disculparle y aun aplaudírsela, censurando al obispo Demetrio el haberle inhibido del sacerdocio y del ejercicio de sus funciones clericales.

espirituales, como se ha dicho (C. 32, a. 2). Luego, si es lícito á los padres azotar á sus hijos por vía de correccion, por igual razon lo será á cualquiera azotar á alguno: lo cual es evidentemente falso. Luego tambien lo primero.

Por el contrario, dícese (Prov. 13, 24), *el que escusa la vara, quiere mal á su hijo*; y más adelante (23, 13), *no escarcées al muchacho la correccion; porque, si lo golpearas con vara, no morirá; tú le sacudirás con vara y librarás su alma del infierno*; y (Eccli. 33, 28), *al siervo maligno tortura y grillos*.

Conclusion. *Azotar á uno solo es lícito [1] á quien tiene alguna potestad sobre el que es azotado. Pueden lícitamente [2] azotar el padre á su hijo y el señor á su siervo, con el fin de corregir ó castigar.*

Responderémos, que por la verberacion se infiere cierto daño al cuerpo del que es azotado, pero de distinta manera que por la mutilacion; porque la mutilacion destruye la integridad del cuerpo, miéntras que la verberacion solamente produce dolor: por consiguiente es mucho ménos dañosa que la mutilacion de un miembro. Pero no es lícito inferir daño á alguno, sino á manera de castigo por justicia; y nadie castiga con justicia á otro, á no ser que esté sujeto á su jurisdiccion: por lo tanto *no es lícito azotar á otro sino á aquel que tiene alguna potestad sobre el que es azotado*; y, puesto que el hijo está sometido á la potestad del padre y el siervo á la de su señor, *puede lícitamente el padre azotar á su hijo y el señor á su siervo por vía de correccion y disciplina (1)*.

Al argumento 1.º dirémos que, siendo la ira el apetito de la venganza, se escita principalmente la ira, cuando uno se

cree injustamente herido, como consta por el Filósofo (Rhetor. l. 2, c. 2). Por consiguiente, por prohibir á los padres que provoquen á ira á sus hijos, no se les prohíbe que les azoten por vía de disciplina, sino el que les azoten (2) desmedidamente. Pero lo que se recomienda á los señores, que economicen amenazas á sus siervos, puede entenderse de dos maneras: 1.ª que usen de las amenazas con discrecion, lo cual pertenece á la moderacion de la disciplina; 2.ª que no cumplan siempre aquello, con que han amenazado; lo cual pertenece á que el juicio, con que se amenaza á uno á título de castigo, sea atemperado. á veces por la misericordia del perdon.

Al 2.º que la mayor potestad debe tener mayor coaccion. Pero, así como la ciudad es una sociedad perfecta, así tambien el príncipe de la ciudad tiene una potestad perfecta de represion; y por consiguiente puede imponer penas irreparables, esto, la muerte ó la mutilacion: mas el padre y el señor, jefes de la familia doméstica, que es una comunidad imperfecta, tienen potestad imperfecta (3) de represion por medio de penas más leves, que no producen daño irreparable; y tal es la verberacion.

Al 3.º que es lícito á cualquiera corregir á quien lo deséa. Pero corregir al que no lo quiere es solo propio de aquel que está encargado del cuidado de otro; y á esto pertenece el castigar á alguno con azotes.

ARTÍCULO III. — Es lícito encarcelar á un hombre?

1.º Parece que no es lícito encarcelar á algun hombre; porque el acto, que cae sobre materia indebida, es malo por su

(1) Entiéndase haciéndolo con discreta moderacion y por el solo fin de corregirles, sin dejarse llevar de arrebatos de cólera ó venganza; en cuyo concepto es ampliable esta doctrina á los hermanos mayores huérfanos ó con delegacion del padre, y á los maestros en su representacion.

(2) Con lo cual se niega el antiguo y tiránico cuanto arbitrario derecho de vida y muerte, de que gozaban al ménos de hecho y en la práctica los padres y señores en algunos países, cual sucede áun hoy en no pocos de los que no han recibido la luz y el suave yugo del Evangelio, donde se venden y esponen á las fieras y á las aguas ó se asesinan sin piedad los hijos y los esclavos so pretestos tan inhumanos y fútiles como la deformidad ó la debilidad complexional, el grávamen y la penuria, la multiplicidad y otros no ménos inaceptables y en pugna con la razon y el derecho natural. Mas no alcanzan los pretendidos derechos individuales natos á la completa

impunidad de los hijos y siervos discolos ó malvados, como se pretende inconsiderada ó sistemáticamente por los encomiadores de ciertas libertades sin restriccion; llegando á proclamar hasta el derecho de insurreccion y absoluta independencia de toda autoridad ya desde la cuna misma, y que entraña radicalmente la subversion de los poderes todos, desde el doméstico al social, y consiguientemente de todo orden y de toda legítima libertad. Sobrado patentes aparecen hoy por do quiera y en innumerables formas los amargos cuanto deléreos frutos de tan exageradas teorías, disfrazadas con el fermentido barniz de suavidad y progresiva cultura.

(3) En casos de gravedad estrema y de contumaz incorregibilidad transcendental á la paz de las familias tienen los padres y señores el recurso correccional á los tribunales y autoridades públicas.

género, como se ha dicho (1.^a-2.^a C. 18, a. 2). Pero el hombre que tiene la natural libertad del albedrío es materia indebida de la encarcelacion, que es contraria á la libertad. Luego es ilícito encarcelar á alguno.

2.^o La justicia humana debe regularse por la divina; y, segun se dice (Eccli. 15, 14), *Dios dejó al hombre en la mano de su consejo*. Luego parece que á nadie debe sujetarse con prisiones ó en la cárcel.

3.^o A ninguno se debe cohibir en nada sino en la obra mala, la cual puede lícitamente impedir á otro. Si pues el encarcelar á uno fuese lícito, para impedirle que obre mal; sería lícito á cualquiera encarcelar á alguien: lo cual es evidentemente falso. Luego tambien lo primero.

Por el contrario, léese (Lev. 24) que uno fue reducido á prision por el pecado de blasfemia.

Conclusion. *Encarcelar á alguno ó detenerle de cualquiera manera es ilícito, á no ser que se haga segun el orden de la justicia en castigo de algun mal ó para impedirlo.*

Responderémos, que entre los bienes del cuerpo hay tres órdenes que considerar: 1.^o la integridad de la sustancia corporal, á la cual se perjudica por el homicidio ó por la mutilacion; 2.^o la delectacion ó el reposo de los sentidos, al que se opone la verberacion ó todo lo que produce sensacion de dolor; 3.^o el movimiento y uso de los miembros, el cual se impide por las ligaduras ó encarcelacion ó por cualquiera detencion. Por consiguiente *el encarcelar á alguien ó detenerle en cualquiera manera es ilícito, si no se hace segun el orden de la justicia, bien por castigo, bien por precaucion, para evitar algun mal.*

Al argumento 1.^o dirémos, que el hombre, que abusa de la potestad á él conferida, merece perderla; y por consiguiente el hombre, que pecando ha abusado del libre uso de sus miembros, se hace digno de encarcelacion.

Al 2.^o que Dios algunas veces segun

el orden de su sabiduría cohibe á los pecadores, para que no puedan consumir sus pecados, segun aquello (Job. 5, 12), *que desvanece los pensamientos de los malignos, para que sus manos no puedan cumplir lo que habian comenzado*; pero otras les permite hacer lo que quieran: y del mismo modo segun la justicia humana no son encarcelados los hombres por cualquiera falta, sino por algunas.

Al 3.^o que es lícito á cualquiera (1) detener á un individuo durante algun tiempo, para impedirle perpetrar inmediatamente una accion mala; como cuando uno detiene á otro, para que no se precipite ó hiera á otro: pero encerrar ó encadenar en absoluto á alguno pertenece solamente á aquel, que tiene en su mano el disponer universalmente de los actos y de la vida de otro; puesto que por esto se le impide, no solamente obrar mal, sino tambien obrar bien.

ARTÍCULO IV. — *¿El pecado se agrava, porque las predichas injurias se infieren á personas unidas á otras? (2)*

1.^o Parece que el pecado no se agrava porque las predichas injurias se infieran á personas unidas á otras: porque tales injurias tienen razon de pecado, segun que se perjudica á cualquiera contra su voluntad. Es así que es más contrario á la voluntad del hombre el mal, que se hace al individuo mismo, que el que se hace á una persona unida. Luego la injuria inferida á persona unida es menor.

2.^o En la Sagrada Escritura se reprehende sobre todo á aquellos, que injurian á los huérfanos y á las viudas; por lo cual se dice (Eccli. 35, 17): *no desechará los ruegos del huérfano, ni á la viuda, si derramase voz de gemido*. Pero las viudas y huérfanos no son personas unidas á otras. Luego, por injuriarse á personas unidas, no se agrava el pecado.

3.^o La persona allegada tiene voluntad propia, como la principal persona; y por eso lo que es contrario á la voluntad de la persona principal puede ser voluntario á la suya: como se ve en el adulterio, el

(1) Investido de alguna autoridad, siquiera sea doméstica ó delegada, y aun interpretativa en casos urgentes y á falta de otra más caracterizada y legítima ó oficial.

(2) Bajo el nombre de personas unidas á otras se compren-

den el hijo, el padre, la madre, pariente, amigo, tutor, ciudadano, siervo, etc.; pues en estos nombres inclúyese una relacion, que tiene por objeto la union á otro.

cual agrada á la mujer y desagrada al esposo. Es así que tales injurias tienen razon de pecado, segun que consisten en la conmutacion voluntaria (1). Luego tales injurias tienen ménos razon de pecado.

Por el contrario, dicese (Deut. 28, 32) con cierta ponderacion: *serán entregados tus hijos y tus hijas á otro pueblo, viéndolo tus ojos.*

Conclusion. *Causar daño á quien está unido á muchos [1] es más grave pecado en igualdad de circunstancias que dañar á quien no lo está tanto; á no [2] estar este constituido en dignidad ó ser mayor el daño inferido.*

Responderémos, que cuanto una injuria en igualdad de circunstancias afecta á mayor número de personas, tanto más grave es el pecado: así es que el pecado es más grave, si uno hiere ú ofende á un príncipe que á una persona particular, puesto que redundá en injuria de toda la sociedad, como se ha dicho (1.^a-2.^a, C. 73, a. 9). Pero, cuando se injuria á una persona unida á otra de cualquier modo, esta injuria pertenece á dos personas; y por lo tanto en igualdad de circunstancias se agrava por esto mismo el pecado. Puede sin embargo segun algunas circunstancias ser más grave el pecado, que se comete contra una persona, que á nadie está unida, ya por la dignidad de la persona, ya por la magnitud del daño.

(1) Otros con el códice de Alcañiz leen *involuntaria*, quizá no sin visos de razon, á juzgar por el sentido del contesto. V. C. 73, a. 1, al 1.^o

Al argumento 1.^o dirémos, que la injuria hecha á una persona unida á otra, es ménos nociva á la persona, á quien está unida, que si se infriese inmediatamente á ella misma; y bajo este punto de vista el pecado es menor. Pero todo lo que pertenece á la injuria hecha al individuo, á quien se está unido, se agrega al pecado, en que uno incurre, porque daña *secundum se* á otra persona.

Al 2.^o que las injurias hechas á las viudas y huérfanos se tienen por más graves, ya porque se oponen más á la misericordia, ya porque el mismo daño ocasionado á tales personas es más grave, puesto que no tienen quien venga en su ayuda.

Al 3.^o que, por lo mismo que la esposa consiente voluntariamente en el adulterio, el pecado es menor y la injuria tambien por parte de la misma mujer; pues sería más grave, si el adúltero la obligara violentamente: sin embargo no por esto deja de haber injuria contra el esposo, puesto que *la mujer no tiene potestad sobre su propio cuerpo, sino el marido*, segun se dice (1 Cor. 7, 4). El mismo razonamiento debe hacerse respecto de otras cosas parecidas. Sin embargo acerca del adulterio, puesto que no solo se opone á la justicia, sino tambien á la castidad, tendrémos ocasion de hablar en el tratado «De la templanza» (C. 154, a. 8) (2).

(2) Parece extraño no trate de las heridas en esta Cuestion: pero se ve claramente su ánimo de darlas por incluídas en la verberacion, objeto del a. 2.^o

CUESTION LXVI.

De los pecados opuestos á la justicia, y primeramente del hurto y de la rapiña.

Vamos á tratar de los pecados opuestos á la justicia, por los que se perjudica al prójimo en sus cosas, á saber, del hurto y de la rapiña. Sobre esto resolveremos nueve tésis, á saber: 1.^a Es natural al hombre la posesion de las cosas exteriores?—2.^a Es lícito que alguno poséa una cosa como propia?—3.^a El hurto es la acepcion secreta de la cosa ajena?—4.^a La rapiña es pecado diferente en especie del hurto?—5.^a Todo hurto es pecado?—6.^a El hurto es pecado mortal?—7.^a Es lícito hurtar en caso de necesidad?—8.^a Toda rapiña es pecado mortal?—9.^a La rapiña es pecado más grave que el hurto?

ARTÍCULO I. — Es natural al hombre la posesion de las cosas exteriores?

1.^o Parece que no es natural al hombre la posesion de las cosas exteriores: porque ninguno debe atribuirse lo que es de Dios, y el dominio de todas las criaturas es propio de Dios, segun aquello (Ps. 23, 1), *del Señor es la tierra...* Luego no es natural al hombre la posesion de las cosas exteriores.

2.^o San Basilio, al esponer las palabras del rico, que dice (Luc. 12), *recogeré todos mis frutos y bienes*, esclama (Serm. sup. illud, *destruam horrea mea* (1): «dime: ¿cuáles son tus bienes? ¿de dónde los has tomado para tu vida?» Es así que aquellas cosas, que el hombre poséa naturalmente, puede decir convenientemente alguno ser suyas. Luego el hombre no poséa naturalmente los bienes exteriores.

3.^o Como dice San Ambrosio (De Trin. l. 1, ó De fide ad Grat. cap. 1), «señor es nombre de potestad»; pero el hombre no tiene potestad sobre las cosas exteriores, porque en nada puede cambiar su naturaleza. Luego la posesion de las cosas exteriores no es natural al hombre.

Por el contrario, dícese (Ps. 8, 8):

(1) Sermón contra los avaros ricos suele titularse, como compuesto de propósito sobre las palabras citadas en el texto, para reprimir la desmedida codicia de acaudalar riquezas.

todas las cosas sujetaste debajo de sus pies, esto es, del hombre.

Conclusion. *La cosa exterior [1] en cuanto á su naturaleza no está sujeta á la potestad humana, sino solo á la divina; mas el hombre tiene dominio natural de las cosas exteriores en cuanto al mismo uso.*

Responderemos, que la cosa exterior puede considerarse de dos maneras: 1.^a en cuanto á su naturaleza, la cual no está sometida á la potestad humana, sino solamente á la divina, á la que obedecen todos los seres segun la voluntad de ella; 2.^a en cuanto al uso de la cosa misma, y en cuanto á esto tiene el hombre el dominio natural de las cosas exteriores; pues como hechas á causa de él puede usar de ellas mediante su razon y voluntad para su provecho: porque siempre existen las más imperfectas á causa de las más perfectas, como se ha dicho, (C. 64, a. 1); y por esta razon prueba el Filósofo (Polit. l. 1, c. 6 ú 8) que *la posesion de las cosas exteriores es natural al hombre.* Pero este dominio natural sobre las demas criaturas, que compete al hombre segun la razon, en la cual consiste la imágen de Dios, se manifiesta en la misma creacion del hombre (Gen. 1, 26), donde se dice: *hagamos al hombre á nuestra imágen y semejanza, y tenga dominio sobre los peces de la mar...*

Al argumento 1.º dirémos, que Dios tiene el dominio principal de todas las cosas; y él mismo según su providencia ordenó ciertas cosas para el sostenimiento corporal del hombre: por lo cual el hombre tiene el dominio natural de las cosas en cuanto á la potestad de usar de ellas (1).

Al 2.º que aquel rico es reprendido, porque creía que los bienes exteriores eran principalmente suyos, como si no los recibiese de otro, esto es, de Dios.

Al 3.º que aquel razonamiento procede del dominio de las cosas exteriores en cuanto á las naturalezas de ellas mismas, cuyo dominio en verdad conviene solamente á Dios, como se ha dicho.

ARTÍCULO II.—Es permitido á alguno poseer alguna cosa como propia? (2)

1.º Parece que á nadie es lícito poseer

(1) La propiedad se toma unas veces por la misma cosa, que es objeto y término del derecho de propiedad, como cuando declinamos: esta casa es propiedad de fulano. Otras veces se toma por el derecho mismo, que sirve de razón para la primera denominación, ó sea, por lo que se llama *derecho de propiedad*, del cual se trata aquí y que puede definirse: *la facultad de disponer libremente de alguna cosa, excluyendo al propio tiempo la disposición y uso de la misma por parte de otros*. En las palabras del texto señala marcadamente Santo Tomás el origen primitivo y el fundamento absoluto de la propiedad, como lo explicaremos en la nota siguiente.

(2) ¿Cuál es el origen primitivo y fundamental de la propiedad? ¿En qué se funda este derecho y qué es lo que legitima su existencia? Dejando á un lado otras teorías más ó ménos filosóficas ó racionales, tales como *las de la ocupación ó de la convención, la de la ley civil y la del trabajo*, espondrémos á breves rasgos la del sabio y profundo filósofo español P. Cerverino Gonzalez, por ser la más filosófica y racional y conforme á la áurea doctrina del Angélico Doctor. Según el sabio citado el primer principio ó elemento del derecho de propiedad es *el derecho á la vida*, á cuyo principal elemento se agrega también el del *trabajo*. «El hombre, al nacer, tiene el deber y el derecho de realizar su destino social y humano, consistente en la perfección moral, en el sentido que arriba dejamos explicado. La realización de este destino exige como condición primera y esencial de su existencia y hasta de su posibilidad la conservación de la vida. Luego el hombre tiene ante todo y sobre todo *el derecho á vivir* y como consecuencia legítima el derecho á las cosas necesarias para satisfacer sus necesidades físicas. Luego todo hombre, al nacer, puede y debe considerarse en derecho como propietario futuro ó virtual de las cosas necesarias para su subsistencia durante la vida, á condición de poner él por su parte la cooperación personal necesaria al efecto por medio del trabajo. Empero, como á causa de las complicaciones sociales y de la colisión consiguiente de derechos entre sus miembros, puede suceder que le falte la materia y los medios para crear por medio del trabajo los productos necesarios para la conservación de la vida; es preciso que la sociedad ó el Estado le conserve, garantice y proteja este derecho, en cuanto sea posible, atendidas las condiciones y circunstancias de la sociedad. En virtud de este derecho primitivo y absoluto á la vida, que viene á ser la base del derecho de propiedad como resultante del trabajo, el hombre tiene el derecho de exigir del Estado y este tiene el derecho de hacer posibles y facilitar con sus leyes los medios necesarios, para que todos se hagan

alguna cosa como propia; pues todo lo que es contra el derecho natural es ilícito, y según el derecho natural todas las cosas son comunes, á cuya comunidad ciertamente contraría la propiedad de las posesiones. Luego es ilícito á cualquier hombre apropiarse alguna cosa exterior.

2.º San Basilio dice, al esponder la predicha palabra del rico (ibid. a. 1, arg. 1.º): «como el que llegando ántes á un espectáculo prohibiese verlo á los que fueran llegando despues, apropiándose lo que se ordena al uso común; así son los ricos, que creen ser suyas las cosas comunes, de que se apoderaron los primeros.» Es así que sería ilícito cerrar á otros el camino para gozar de los bienes comunes. Luego ilícito es apropiarse alguna cosa común.

3.º San Ambrosio dice (Serm. 64, De temp. y se lee en los cánones, dist. 47,

propietarios ó poseedores de las cosas indispensables para la vida».

Segun pues esta teoría, tan elevada como filosófica, el derecho de propiedad abraza dos elementos, dos principios parciales, ó mejor dicho, subordinados y relacionados entre sí, que son: el derecho á la conservación de la vida y el trabajo. Pero es de advertir con el insigne Obispo de Córdoba, que esos dos principios ó elementos constituyen solamente el origen próximo ó inmediato de ese derecho, pero no el origen primitivo ni el fundamento absoluto de la propiedad. La razón de esto es obvia, porque tanto el derecho á la conservación de la vida como el trabajo presuponen necesariamente: 1.º la dominación del hombre sobre la materia, efecto y consecuencia de la superioridad y excelencia de su naturaleza, hecha á imagen y semejanza de Dios; 2.º y principalmente la existencia de la materia, sin la cual no puede realizarse la conservación de la vida, ni la creación segunda y aproximación de las cosas por medio del trabajo. No se trabaja sobre la nada: no se trabaja ni se puede apropiarse lo que no existe. El trabajo pues, como origen de la propiedad, presupone y precixige la existencia de la tierra y consiguientemente la propiedad originaria y primitiva de la misma por parte de Dios, en virtud y á causa de la creación. Así como el que trabaja sobre una materia ó propiedad ajena no hace suya la cosa; así también el trabajo del hombre no podría fundar ni legitimar el derecho de propiedad si Dios, cediendo (por decirlo así) de su derecho originario y absoluto, no hubiera querido y predeterminado que el hombre hiciera suya y se apropiara por medio del trabajo la tierra con las materias que contiene, siempre que á ello no se opusiera la apropiación realizada ya de antemano por parte de otro hombre. Luego en Dios y solamente en Dios debe buscarse el fundamento primitivo, la razón suficiente *á priori* del derecho de propiedad. El trabajo del hombre en tanto puede fundar y legitimar este derecho, en cuanto y porque Dios le entregó la tierra, que habia criado, para que la trabajase, *ut operetur eam*. Así es como se concibe y se verifica que la propiedad es sagrada é inviolable, como lo es la voluntad divina y el dominio supremo del Criador sobre la criatura. Así es como el derecho de propiedad trae su origen primitivo de Dios, y de Dios recibe su sanción suprema, contenida y representada en aquella palabra divina: *non furtum facies*. Pretender constituir y legitimar la propiedad, sin referirla á Dios, sin enlazarla con su dominio supremo, sería pretender constituir y legitimar la propiedad, comenzando por negar y usurpar la que á Dios pertenece.

cap. *Sicut hi*): «nadie llame propio lo » que es comun», y llama comun á las cosas exteriores, como consta de lo que dice anteriormente. Luego parece ser ilícito que alguno se apropie alguna cosa exterior.

Por el contrario, San Agustin dice (De hæresibus, hæresis 40): «se dicen » apostólicos los que se llamaron así con » muchísima arrogancia, porque no reci- » bían en su comunión á los que usan de » sus mujeres y poseén cosas propias; ta- » les como los monjes y una multitud de » clérigos, que pertenecen á la Iglesia ca- » tólica»; mas estos son herejes, por cuanto separándose de la Iglesia creen no tienen esperanza alguna los que usan de esas cosas, de que ellos mismos carecen. Luego es erróneo decir que no es lícito al hombre poseer cosas propias.

Conclusion. *Lícito es al hombre [1] y áun necesario á la vida humana poseer cosas propias en cuanto á la potestad de procurárselas y de administrarlas; si bien en cuanto á su uso [2] no debe tenerlas como propias, sino más bien emplearlas como comunes en socorro de las necesidades de los demas.*

Responderémos, que acerca de la cosa exterior dos cosas competen al hombre: 1.^a la potestad de procurar y dispensar; y en cuanto á esto es lícito que el hombre posea cosas propias, y es tambien necesario á la vida humana por tres motivos: 1.^o porque cada uno es más solícito en procurar algo, que convenga á sí solo que lo que es comun á todos ó á muchos; pues cada cual, huyendo del trabajo, deja á otro lo que pertenece al bien común, como sucede en la multitud de ministros; 2.^o porque se manejan más ordenadamente las cosas humanas, si á cada uno incumbe el cuidado propio de mirar por sus intereses; miéntras que sería una confusion, si cada cual se cuida de todo indistintamente; 3.^o porque por esto se conserva más pacífico el estado de los hombres, estando cada uno contento con lo suyo; por lo cual vemos que entre aquellos, que en comun y pro-indiviso

poseén alguna cosa, surgen más frecuentemente contiendas (1); la 2.^a cosa, que *compete al hombre en las cosas exteriores, es el uso de las mismas*; y en cuanto á esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias sino como comunes, de modo que fácilmente dé parte en ellas á los otros, cuando lo necesiten. Por esto dice el Apóstol (1 Tim. ult. 17): *manda á los ricos de este siglo... que den y repartan francamente de sus bienes...*

Al argumento 1.^o dirémos, que la comunidad de las cosas se atribuye al derecho natural, no porque este dicte que todas las cosas deban poseerse en comun y nada como propio; sino porque segun él no existe distincion de posesiones, y sí más bien segun el pacto humano, que pertenece al derecho positivo, como se ha dicho (C. 17, a. 2 y 3). Por consiguiente la propiedad de las posesiones no es contra el derecho natural, sino que se le sobreañade por las luces de la razon humana (2).

Al 2.^o que aquel, que llegando ántes á un espectáculo preparase la entrada á los otros, no obraría ilícitamente, pero sí, porque la prohíbe á otros; é igualmente no obra ilícitamente el rico, si, apoderándose el primero de la cosa que era al principio comun, la reparte entre los demas; mas peca, si les prohíbe indiscretamente el uso de ella. Por eso dice San Basilio en el mismo lugar: «¿por- » qué tú estás en la abundancia y aquel » mendiga, sino para que tú consigas los » méritos de una buena dispensacion y él » reciba una corona en premio de su pa- » ciencia?»

Al 3.^o que, cuando dice San Ambrosio, «nadie diga propio lo que es comun», habla de la propiedad en cuanto al uso; y por eso añade, «lo que escede de lo » necesario para el gasto se ha obtenido » violentamente».

ARTÍCULO III. — Es de razon del hurto tomar á ocultas la cosa ajena?

1.^o Parece que no es esencial al hurto

(1) Consideraciones en verdad muy oportunas y decisivas, para rebatir los interesados y fomentidos sofismas del llamante comunismo, fundado en la teoria de Platon, á quien ya Aristóteles impugnó con esos mismos argumentos.

(2) Segun la opinion comun de los teólogos esa distribucion

de los bienes base del derecho de propiedad fue hecha y sancionada por el Derecho de gentes, segun consta ademas expresamente en el Digesto (l. 1, tit. 1.^o), añadiendo luego el civil reglas para su transmision y uso, como hace notar San Agustin (Tract. 5 in Joann.).

el tomar á ocultas la cosa ajena: porque lo que disminuye el pecado no parece pertenecer á la razon de pecado, y el pecar en secreto pertenece á la disminucion del pecado, como por el contrario para ponderar el pecado de alguno se dice (Is. 3, 9), *como los de Sodoma hicieron alarde de su pecado y no lo encubrieron*. Luego no es de razon del hurto el tomar ocultamente la cosa ajena.

2.º Dice San Ambrosio (Serm. 64, De temp. Decret. dist. 47, c. *Sicut hi*): «no es ménos culpable quitar á otro lo que tiene que denegar á los necesitados, cuando puedes y estás en la abundancia». Luego, así como el hurto consiste en tomar la cosa ajena, así tambien en la retencion de la misma.

3.º El hombre puede furtivamente tomar de otro tambien lo que es suyo, por ejemplo, la cosa que depositó en otro ó que le ha sido arrebatada injustamente. Luego no es de razon del hurto el ser la acepcion secreta de la cosa de otro.

Por el contrario, dice San Isidoro (Ethym. l. 10, letra F): «la palabra *fur* (ladron) viene de *furvus*, esto es, *fuscus* (tenebroso), porque obra de noche (1).

Conclusion. *Hurto es el acto de quitar ocultamente la cosa ajena.*

Responderemos, que á la razon del hurto concurren tres cosas: la 1.ª le conviene, segun que contraría á la justicia, que da á cada uno lo que es suyo, y por esto le es propio usurpar lo ajeno; la 2.ª pertenece á la razon del hurto, segun que se distingue de los pecados, que son contra la persona, como el homicidio y el adulterio, y segun esto compete al hurto el ser acerca de la cosa poseida; porque, si uno toma lo que es de otro, no como posesion, sino como parte (como se amputa un miembro á alguno) ó como persona unida (como si á uno se le quita su hija ó esposa), en este caso no tiene propiamente razon de hurto; la 3.ª diferencia, que completa la razon del hurto, consiste en apoderarse ocultamente de lo ajeno, y segun esto *la razon propia del hurto con-*

siste en quitar ocultamente (2) la cosa ajena.

Al argumento 1.º dirémos, que la ocultacion es en verdad algunas veces causa de pecado, por ejemplo, cuando uno usa de ella para pecar, como sucede en el fraude y el engaño; y de este modo no disminuye sino que constituye la especie del pecado, lo cual acontece en el hurto: otras veces la ocultacion es una simple circunstancia del pecado, y así lo disminuye, ya porque es signo de vergüenza, ya porque quita el escándalo.

Al 2.º que el retener lo que es debido á otro tiene la misma razon de daño que el tomarlo; y por consiguiente bajo la injusta acepcion se entiende tambien la injusta detencion.

Al 3.º que nada impide que lo que es absolutamente de uno sea de otro bajo algun concepto (*secundum quid*), como la cosa depositada es absolutamente del que la deposita, pero es del que la ha recibido relativamente á la custodia; y lo que es arrebatado por la rapiña es del raptor, no absolutamente, sino en cuanto á la detencion.

ARTÍCULO IV. — El hurto y la rapiña son pecados diferentes en especie? (3)

1.º Parece que el hurto y la rapiña no son pecados diferentes en especie: porque el hurto y la rapiña difieren segun lo oculto y lo manifesto; pues el hurto implica la acepcion oculta, miéntras que la rapiña la acepcion violenta y manifesta. Es así que en otras clases de pecados lo oculto y lo manifesto no diversifican la especie. Luego el hurto y la rapiña no son pecados diferentes en especie.

2.º Las cosas morales reciben la especie del fin, como se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 1, a. 3; y C. 18, a. 6). Pero el hurto y la rapiña se ordenan á un mismo fin, que es á tener lo ajeno. Luego no difieren en especie.

3.º Así como se roba algo para poseerlo, así tambien se roba una mujer para

(1) Otros lo hacen derivar de *furere*, enfurecerse ó estar furioso; y algunos de *ferre* (llevar) con ménos fundamento filológico.

(2) En lo que se diferencia de la rapiña, segun se explica en el siguiente artículo 4.º

(3) Hay otras especies de injusticias: pero todas las demas,

cualesquiera que sean, pueden referirse á estas dos, como consta segun aquello que dice el Catecismo del Concilio de Trento: «basta ya lo que hemos dicho de estas dos cosas, el hurto y la rapiña, á las que como á su raíz se refieren las demas» (*De precep.*, 7).

deleitarse; por lo cual dice San Isidoro (Ethym. l. 10, letra R) que «raptor se» dice el corruptor y rapta (robada) *corrupta* (corrompida). Pero se dice rapto, ya se robe una mujer públicamente ó en secreto. Luego tambien la cosa poseída se dice ser robada, ya se robe en secreto ó públicamente. Luego no difieren el hurto y la rapiña.

Por el contrario: el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 4 ó 5) distingue el hurto de la rapiña, diciendo que el hurto es oculto y la rapiña violenta.

Conclusion. *Diversa razon de pecado tiene la rapiña que el hurto, y por eso se diferencian en especie.*

Responderémos, el hurto y la rapiña son vicios opuestos á la justicia, en cuanto alguno hace á otro una cosa injusta. Pero nadie sufre lo injusto por voluntad, como lo prueba Aristóteles (Ethic. l. 5, c. 11 ó 14); y de consiguiente el hurto y la rapiña tienen razon de pecado, porque la acepcion es involuntaria por parte de aquel, á quien se le quita algo. Mas lo involuntario se dice de dos modos, á saber, por ignorancia y por violencia, segun se ve (Ethic. l. 3, c. 1 y 2): por lo tanto *una es la razon del pecado de rapiña y otra la del pecado de hurto, y por esto difieren en especie* (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en otros géneros de pecados no se considera la razon de pecado por algun involuntario, como se considera en los pecados opuestos á la justicia; y por lo tanto, donde existe diversa razon de involuntario, hay diversa especie de pecado.

Al 2.º que el fin remoto de la rapiña y del hurto es el mismo: pero esto no basta para la identidad de la especie, puesto que hay diversidad en los fines próximos; dado que el raptor quiere obtener por propia potestad, pero el ladron por astucia.

Al 3.º que el rapto de una mujer no puede ser oculto por parte de la mujer que es robada; y por consiguiente, aunque sea oculto por parte de otros, de quienes es arrebatada, permanece aún la

razon de la rapiña por parte de la mujer, á quien se infiere violencia.

ARTÍCULO V. — El hurto es siempre pecado?

1.º Parece que el hurto no siempre es pecado: porque ningun pecado está mandado por precepto divino, pues se dice (Eccli. 15, 21), *á ninguno mandó obrar impiamente*; y se halla haber mandado Dios el hurto, segun se lee (Ex. 12, 35): *hicieron los hijos de Israel como el Señor habia mandado á Moisés..., y despojaron á los egipcios* (2). Luego el hurto no siempre es pecado.

2.º El que encuentra una cosa, que no es suya, si la toma, parece cometer hurto, puesto que recibe cosa ajena. Pero esto parece ser lícito segun la equidad natural, como dicen los jurisconsultos (§ 18, 39 y 46, *De rerum divis.*). Luego parece que el hurto no siempre es pecado.

3.º El que toma una cosa suya no parece que peca, puesto que no obra contra la justicia, cuya igualdad no destruye. Es así que el hurto tiene lugar, aun cuando uno toma ocultamente lo suyo, que otro detiene ó custodia. Luego parece que el hurto no siempre es pecado.

Por el contrario, dícese (Ex. 20, 15): *no hurtarás.*

Conclusion. *Todo hurto es pecado.*

Responderémos que, si se considera la naturaleza del hurto, se hallarán en él dos razones de pecado: 1.ª por la contrariedad á la justicia, que da á cada uno lo que es suyo; y de esta manera el hurto se opone á la justicia, en cuanto el hurto es la acepcion de cosa ajena; 2.ª por razon del engaño ó fraude, que comete el ladron, usurpando ocultamente y como por asechanzas la cosa ajena. Por lo tanto es evidente que *todo hurto es pecado* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que tomar la cosa ajena oculta ó manifestamente por autoridad del juez, que así lo decreta, no es hurto; puesto que ya se le hace debida, al habérsela adjudicado por sentencia. Por consiguiente mucho menos

(1) Así es que la rapiña puede y suele definirse: «injusta» y violenta usurpacion de cosa ajena».

(2) No empero por robo ni rapiña, sino pidiendo prestado con ánimo de no devolver lo así mutuado, y en justa compensacion de los atropellos y depredaciones, de que habian sido

objeto ellos por parte de los egipcios, como se hace notar expresamente allí mismo (v. 25 y 36).

(3) Como prohibido por la ley divina (Ex. 20, 15; Lev. 19, 1; y Dent. 5, 18).

fue hurto, cuando los hijos de Israel despojaron á los egipcios por mandato del Señor, que lo decretaba para resarcimiento de las penas, con que ántes les habían afligido sin causa; y por esto se dice señaladamente (Sap. 10, 20): *los justos tomaron los despojos de los impíos* (1).

Al 2.º que hay que hacer distincion acerca de las cosas halladas: pues hay algunas, que jamás han pertenecido á nadie, como las piedras preciosas y las perlas, que se encuentran en la orilla del mar; y las tales se conceden al que primero las recoge: é igual razon-existe sobre los tesoros ocultos bajo la tierra por mucho tiempo, los que no tienen dueño, á ménos que las leyes civiles no obliguen al que los descubre á dar la mitad (2) al dueño del campo, si los encontrase en campo ajeno. Por esto se dice en la parábola del Evangelio (Matth. 13) sobre el descubridor del tesoro escondido en el campo, que compró el campo, como para tener derecho de poseer todo el tesoro. Mas otras cosas halladas han sido poco há de los bienes de alguno: y entónces, si uno las toma, no con ánimo de retenerlas, sino con propósito de devolvérselas á su dueño, que no las tiene por abandonadas, no comete hurto; y asimismo, si se tienen por abandonadas y así lo cree el que las encuentra, aunque las retenga para sí, no comete hurto; pero de otra manera se comete pecado de hurto. Por lo cual San Agustín dice en cierta homilía (serm. 19, De verb. Apost.- c. 8, y consta 14, q. 5, c. 6): «si encontraste algo y no lo devolviste, lo robaste».

Al 3.º que el que furtivamente toma la cosa suya depositada en poder de otro, grava al depositario, el cual está obligado á restituirla ó á probar que es inocente; y por lo tanto es evidente que peca y está obligado á relevar al depositario de su gravámen: pero el que furtivamente toma la cosa suya, que otro injustamente retiene, peca en verdad, no porque sea gravoso al que la detiene, y por consiguiente no está obligado á restituir ó á recompen-

sar algo uno que peca contra la justicia comun, arrogándose el juicio de lo suyo, sin someterse á las formalidades del derecho (3): por lo tanto está obligado á satisfacer á Dios y conjurar el escándalo de los prójimos, que de ello hubiere surgido.

ARTÍCULO VI. — El hurto es pecado mortal? (4).

1.º Parece que el hurto no es pecado mortal: pues dicese (Prov. 6, 30), *no es grande culpa, cuando uno ha hurtado*; mas todo pecado mortal es culpa grande. Luego el hurto no es pecado mortal.

2.º Al pecado mortal es debida la pena de muerte; pero por el hurto no se aplica en la ley la pena de muerte, sino solamente la de daño, segun aquello (Exod. 22, 1): *si alguno hurtare buey ú oveja..., restituirá cinco bueyes por un buey y cuatro ovejas por una oveja*. Luego el hurto no es pecado mortal.

El hurto puede cometerse en cosas pequeñas, lo mismo que en las grandes; y parece inconveniente que por hurto de alguna pequeñez, por ejemplo, de una aguja ó de una pluma, sea uno castigado con muerte eterna: luego el hurto no es pecado mortal.

Por el contrario: ninguno es condenado segun el juicio divino sino por el pecado mortal. Pero uno es condenado por hurto, segun se dice (Zach. 5, 3): *esta es la maldicion, que sale sobre la haz de toda la tierra; porque todo ladrón, así como está allí escrito, será juzgado*. Luego el hurto es pecado mortal.

Conclusion. *El hurto, como contrario á la caridad del prójimo, es pecado mortal.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 24, a. 5; 1.ª-2.ª C. 72, a. 5; y C. 87, a. 3), pecado mortal es el que contraría á la caridad, segun que es vida espiritual del alma; y la caridad consiste principalmente en el amor de Dios, y secundariamente en el amor del prójimo, á la cual pertenece que le queramos y ha-

(1) Véase en la 1.ª-2.ª, la C. 94, a. 5, al 2.º; y C. 100, a. 8, al 3.º

(2) Ó en otra proporcion segun la legislacion de cada país, y generalmente entendiéndose previa sentencia judicial.

(3) Comunmente enseñan los teólogos que, agotados todos

los medios convenientes, no son ilícitas algunas veces las compensaciones ocultas. Así lo enseñan San Antonino, Cayetano, Bañez, Silvio y todos los tomistas.

(4) Es cierto que el hurto es por su género pecado mortal.

gamos bien. Mas por el hurto inferimos daño al prójimo en sus cosas ; y , si recíprocamente se robasen los hombres unos á otros á cada paso , perecería la sociedad humana. Por consiguiente *el hurto, como contrario á la caridad, es pecado mortal.*

Al argumento 1.º dirémos , que se dice no ser el hurto culpa grande , por dos razones : 1.ª por la necesidad que induce á robar , la cual disminuye ó totalmente elimina la culpa , como se verá más adelante (a. 7) ; y por esto se añade , *porque hurta, para hartar su alma hambrienta* ; 2.ª se dice que el hurto no es gran culpa en comparacion al reato del adulterio , que se castiga con la muerte ; por cuya razon se añade respecto del ladrón que , *si fuere cogido, pagará siete tantos ; mas el que es adúltero perderá su alma.*

Al 2.º que las penas de la vida presente más bien son medicinales que retributivas ; porque la retribucion está reservada al juicio divino , que es segun la verdad contra los que pecan : y así segun el juicio de la vida presente no por cualquiera pecado mortal se aplica la pena de muerte , sino solamente por aquellos , que irrogan un daño irreparable , ó tambien por los que tienen alguna horrible deformidad ; y en consecuencia por el hurto , que no inflige daño irreparable , no se aplica segun el juicio presente la pena de muerte : á no agravarse el hurto por alguna grave circunstancia , como se ve del sacrilegio , que es hurto de cosa sagrada , y del peculado , que es el hurto de cosa comun , como consta por San Agustin (sup. Joan. c. 12, tract. 50) , y del plagio , que es el hurto del hombre , por el que uno es castigado de muerte , como aparece (Exod. 21).

Al 3.º que la razon considera como nada (1) lo que es poco importante ; y por consiguiente en las cosas que son muy pequeñas , no cree el hombre sufrir perjuicio ; y el que toma una cosa , puede presumir que esto no es contra la voluntad de su dueño. Por tanto , si uno furtivamente toma tales cosas mínimas ,

(1) El valor ó cantidad de la cosa necesaria para el pecado mortal no pueda determinarse fácilmente. Generalmente en Francia se considera como pecado mortal el hurto de cosa equivalente á 4 ó 5 pesetas , y en España el valor de más de una ; sin embargo aun el hurto de menor cantidad puede ser pecado mortal segun la condicion de la persona robada y se-

puede excusarse de pecado mortal ; pero , si tiene ánimo de hurtar é inferir daño al prójimo (2) , aun en tales pequeñeces puede haber pecado mortal , como tambien en el solo pensamiento consentido.

ARTÍCULO VII. — Es permitido á alguno robar por causa de necesidad ?

1.º Parece que á nadie es permitido robar por causa de necesidad : porque no se impone penitencia sino al que peca ; y se lee (*Extra de furtis* , cau. 3) ; « si » alguno por necesidad de hambre ó desnudez hubiere hurtado alimentos , vestido ó ganado ; haga penitencia durante tres semanas ». Luego no es lícito hurtar por necesidad.

2.º Dice el Filósofo (*Ethic. l. 2, c. 6*) que « hay cosas que llevan en sí una idéa de malicia » , entre las que cita el hurto. Pero lo que en sí es malo , no puede hacerse bueno por algun buen fin. Luego no puede uno robar lícitamente , para atender á su necesidad.

3.º El hombre debe amar al prójimo como á sí mismo ; y no es lícito hurtar , para socorrer al prójimo por la limosna , como dice San Agustin (*Lib. contra mendacium* , c. 7). Luego tampoco es lícito hurtar , para socorrer la necesidad propia.

Por el contrario : en caso de necesidad , todas las cosas son comunes ; y por lo tanto no parece ser pecado el que uno tome una cosa de otro , porque la necesidad la hace comun.

Conclusion. *Puede el hombre constituido en extrema necesidad tomar, ya manifiesta ya ocultamente, las cosas que á otros sobran, sin reato alguno de hurto ó rapiña.*

Responderémos , que las cosas que son de derecho humano no pueden derogar el derecho natural ó el derecho divino , y segun el órden natural instituido por la divina providencia las cosas inferiores están ordenadas á que de ellas se provea á la necesidad de los hombres : por consiguiente su division y apropiacion , que

gun el daño que de tal accion se siga.

(2) De lo cual se sigue que peca mortalmente , como dice Silvio , el que realmente quitó poco ; pero había venido con intencion de quitar mucho , ó con ánimo de volver muchas veces y de quitar cada vez poco , hasta reunir cantidad notable.

proceden del derecho humano, no impide que haya de socorrer con estas mismas cosas la necesidad del hombre. Por esta razón lo supérfluo, que algunas personas poseén, es debido por derecho natural al sostenimiento de los pobres; por lo que dice San Ambrosio (serm. 64, De temp. Decret. 47, cap. *Sicut hi*): « de los hambrientos es el pan que tú » tienes detenido; de los desnudos las » ropas que tienes encerradas; la redención y absolución de los desgraciados » es el dinero que tienes enterrado ». Mas, puesto que hay muchos que sufren necesidad, y no se puede socorrer á todos con la misma cosa, se deja al arbitrio de cada uno la distribución de las cosas propias, para socorrer á los que padecen necesidad. Sin embargo, si la necesidad es tan evidente y urgente que sea manifiesta la precisión de socorrer la necesidad inminente (como cuando amenaza peligro á la persona y no puede ser socorrida de otro modo); entónces puede cualquiera lícitamente socorrer su necesidad con las cosas ajenas, quitándolas ya manifiesta ya ocultamente; y esto no tiene propiamente razón de hurto ni de rapiña (1).

Al argumento 1.º dirémos, que aquella decretal trata del caso, en que la necesidad no urge.

Al 2.º que el usar de la cosa ajena tomada ocultamente en caso de necesidad extrema no tiene razón de hurto, propiamente hablando; puesto que la tal necesidad hace suyo lo que uno toma, para sustentar la vida propia.

Al 3.º que en el caso de una necesidad parecida también puede uno tomar á ocultas la cosa ajena, para socorrer al prójimo en tal necesidad (2).

ARTÍCULO VIII. — La rapiña puede hacerse sin pecado?

1.º Parece que la rapiña puede hacerse sin pecado: porque la presa se toma por violencia, lo cual parece pertenecer á la razón de la rapiña, según lo dicho

(1) Aquí se trata solo de los que padecen extrema necesidad, esto es, peligro de muerte. Por eso fue condenada por Inocencio XI esta proposición: *es permitido robar, no solo en extrema necesidad, sino también en la grave.*

(2) La cual ya socorrida, debe el interesado restituir ó indemnizar al dueño, cuando se halle en disposición ó con

(a. 4). Pero tomar á los enemigos el botín es lícito; pues dice San Ambrosio (lib. De patriarchis, ó lib. I De Abraham, c. 3): « cuando el botín estuviere » en poder del vencedor, la disciplina » militar exige que se le conserve entero » al rey », esto es, para que él lo distribuya. Luego la rapiña es lícita en algun caso.

2.º Es lícito quitar á otro lo que no es suyo; y las cosas que tienen los infieles no son de ellos, pues dice San Agustín (*Epist. ad Vincent. donat.* 93, v. 48): « llamais falsamente vuestras las » cosas, que ni poseéis justamente y que » debéis perder según las leyes de los reyes de la tierra ». Luego parece que se puede lícitamente arrebatar á los infieles alguna cosa.

3.º Los príncipes de la tierra arrancan violentamente muchas cosas á sus súbditos, lo cual parece pertenecer á la naturaleza de la rapiña; y parece grave decir que pecan en esto, pues entónces casi todos los príncipes se condenarían. Luego la rapiña es lícita en algun caso.

Por el contrario: se puede hacer á Dios un sacrificio ó una ofrenda de todo lo que se recibe lícitamente; mas no puede hacerse de la rapiña, según el texto (Is. 61, 8): *Yo soy el Señor que amo la justicia y que aborrezco holocaustos de rapiña.* Luego no es lícito tomar alguna cosa por la rapiña.

Conclusion. *Peca siempre la persona privada quitando algo por violencia.*

Responderémos, que la rapiña implica cierta violencia y coacción, por la cual se quita á uno contra justicia lo que es suyo; y en la sociedad de los hombres nadie puede usar de coacción, sino por pública potestad: por lo tanto todo el que quita violentamente una cosa á otro, si es persona particular, no obrando por pública potestad, obra ilícitamente y comete rapiña, como se ve en los ladrones (3). Mas á los príncipes está encomendada la potestad pública, para que sean los guardadores de la justicia; y por consiguiente no les es lícito usar de

medios de hacerlo.

(3) *Latro* se deriva según unos de *latere* ó *lateo* (estar oculto) y según otros de *latere* ó *latus* (lado) por la costumbre de los saltadores de emboscarse á orillas de los caminos, para sorprender y robar á los transeúntes.

la violencia y coaccion, sino conforme al tenor de la justicia, y esto ó contra los enemigos en el combate ó contra los ciudadanos castigando á los malhechores; y lo que por tal violencia se quita no tiene razon de rapiña, puesto que no es contra justicia. Pero, si contra justicia quitasen algunos por potestad pública violentamente las cosas de otros, obran ilícitamente y cometen rapiña, y están obligados á la restitucion.

Al argumento 1.º dirémos, que acerca del botin es preciso distinguir: porque, si los que saquéan á los enemigos hacen guerra justa, lo que por violencia adquieren en la guerra, se hace suyo propio, y esto no tiene razon de rapiña y por consiguiente no están obligados á la restitucion; aunque puedan en la toma del botin los que hacen una guerra justa pecar por codicia segun la mala intencion, esto es, si peléan no por la justicia sino principalmente por el botin (1); pues dice San Agustin (1. De verbis Domini, serm. 19, cap. *Militare*, 23, c. 1) que « combatir por el botin es pecado ». Pero, si los que lo toman hacen una guerra injusta, cometen rapiña y están obligados á la restitucion.

Al 2.º que algunos infieles poseén injustamente sus cosas, en cuanto las leyes de los príncipes de la tierra les mandan perderlas (2); y por consiguiente pueden quitárseles por la violencia, no por autoridad privada, sino pública.

Al 3.º que, si los príncipes exigen á los súbditos lo que se les debe (3) conforme á justicia por conservar el bien comun, aunque se aplique la violencia, no es rapiña; pero, si indebidamente les arrancan algo por la violencia, es rapiña, como tambien latrocinio. Por esto dice San Agustin (De civ. Dei, l. 4, c. 4): « sin justicia ¿qué son los reinados sino grandes latrocinios? ¿y qué son los grandes latrocinios sino pequeños reinados? » y (Ezech. 22, 27): *sus principes en medio de ella como lobos, que arrebatan la presa*. Por consiguiente están obligados á la restitucion, lo mis-

mo que los ladrones; y pecan tanto más gravemente que los ladrones, cuanto más peligrosa y comunmente obran contra la justicia pública, de la que han sido puestos como guardianes.

ARTÍCULO IX. — El hurto es pecado más grave que la rapiña?

1.º Parece que el hurto es pecado más grave que la rapiña: porque el hurto tiene adjuntos sobre la acepcion de la cosa ajena el fraude y el dolo, lo que no hay en la rapiña. Pero el fraude y el dolo tienen por sí naturaleza de pecado, como se ha dicho (C. 55, a. 4 y 5). Luego el hurto es pecado más grave que la rapiña.

2.º La vergüenza es el temor sobre un acto torpe, como se dice (Ethic. l. 4, c. últ.); y más se avergüenzan los hombres del hurto que de la rapiña. Luego el hurto es más torpe que la rapiña.

3.º A cuantas más personas perjudica un pecado, parece ser tanto más grave. Pero por el hurto puede perjudicarse á grandes y pequeños; mientras que por la rapiña solo á los impotentes, á los cuales se puede inferir violencia. Luego parece ser más grave el pecado de hurto, que el de la rapiña.

Por el contrario: segun las leyes se castiga más gravemente la rapiña que el hurto.

Conclusion. *La rapiña es pecado más grave que el hurto.*

Responderémos, que la rapiña y el hurto tienen razon de pecado, como se ha dicho (a. 4 y 6), á causa de lo involuntario, que existe por parte de aquel á quien se quita algo; con la diferencia empero de que en el hurto es involuntario por ignorancia, al paso que en la rapiña por violencia; y más involuntario es algo por la violencia que por la ignorancia, puesto que la violencia se opone más directamente á la voluntad que la ignorancia. Por consiguiente *la rapiña es pecado más grave que el hurto*. Hay

(1) Para que el saqueo sea legitimo, es necesario que sea permitido justamente por el jefe del ejército.

(2) Aquí se trata de los infieles, que de derecho y de hecho eran súbditos de los príncipes cristianos, pues la infidelidad no hace por sí incapaces de dominio á los infieles.

(3) La defraudacion de los impuestos legitimos y justos es de suyo pecado mortal, á no hacerlo venial la parvidad de materia; siendo de advertir que en caso de duda sobre su legalidad la presuncion está á favor del legislador y de la ley.

tambien una segunda razon, porque por la rapiña no solo se infiere daño á alguno en las cosas, sino que tambien redundan en cierta ignominia ó injuria de la persona; y esto escede al fraude y al dolo, que pertenecen al hurto.

De lo dicho se deduce la contestacion al argumento 1.º

Al 2.º que los hombres, que se apegan á las cosas sensibles, se glorian más de la fuerza exterior, que se manifiesta en

la rapiña, que de la virtud interior, que se estingue por el pecado; y por consiguiente se avergüenzan ménos de la rapiña que del hurto.

Al 3.º que, aunque se puede perjudicar á muchos más por el hurto que por la rapiña, sin embargo más graves perjuicios se pueden causar por la rapiña que por el hurto; y así tambien por esto es más detestable la rapiña.

CUESTION LXVII.

De los vicios opuestos á la justicia conmutativa, y primeramente sobre la injusticia del juez.

Tratarémos de los vicios opuestos á la justicia conmutativa, que consisten en las palabras, con que se ofende al prójimo: 1.º de los que pertenecen al juicio, y 2.º de los perjuicios por palabras fuera de él. Acerca de lo 1.º hay que considerar cinco cosas: 1.ª Injusticia del juez en juzgar. 2.ª Injusticia del acusador en acusar. 3.ª Injusticia por parte del reo en su defensa. 4.ª Injusticia del testigo en atestiguar. 5.ª Injusticia del abogado en patrocinar. Sobre la 1.ª resolverémos estos cuatro puntos: 1.º ¿Puede uno juzgar con justicia al que no es súbdito suyo? 2.º ¿Es ilícito á un juez juzgar contra la verdad, que conoce por lo alegado? 3.º ¿El juez puede condenar con justicia á uno, que no ha sido acusado? 4.º ¿Puede lícitamente relajar la pena?

ARTÍCULO I. — Puede uno juzgar con justicia al que no le está sometido?

1.º Parece que alguno puede juzgar justamente al que no le está sometido: porque se dice (Dan. 13) que Daniel condenó por su juicio á los ancianos convictos de falso testimonio, y aquellos ancianos no eran súbditos de Daniel; ántes ellos eran los jueces del pueblo. Luego puede alguno lícitamente juzgar al que no le está sometido.

2.º Cristo no era súbdito de hombre alguno, ántes bien era *Rey de Reyes y Señor de Señores*; y no obstante se sometió al juicio del hombre. Luego parece que puede alguno lícitamente juzgar á alguien que no es súbdito suyo.

3.º Segun el derecho (1) cada cual es juzgado por un tribunal segun la na-

turalidad del delito; y á veces el que delinque no está sometido á aquel, á quien compete el fuero de aquel lugar, como cuando es de otra diócesis ó si es exento. Luego parece que alguno puede juzgar al que no es su súbdito.

Por el contrario, San Gregorio (2) á propósito de este pasaje (Deut. 23), *si entrases en el sembrado... dice* (in Regist. l. 12, epist. 31, interrogat. 9, y consta en el cap. *Scriptum est*, 6, q. 3): «no podeis meter la hoz del juicio en el sembrado, que parece estar encomendado á otro».

Conclusion. *Nadie puede juzgar á otro, á no ser en algun modo súbdito suyo, ya por comision, ya por potestad ordinaria.*

Responderémos, que la sentencia del juez es como cierta ley peculiar en al-

(1) Tanto civil como canónico.

(2) Contestando á la consulta de San Agustin, obispo y

apóstol de Inglaterra, sobre la conducta, que debería observar con los obispos de aquellas regiones y de las Galias.

gun hecho particular; y por lo tanto, como la ley general debe tener fuerza coactiva, segun consta (*Ethic.* l. 10, c. últ.), de igual modo tambien la sentencia del juez debe tener la misma fuerza, por la cual ambas partes sean obligadas á observarla: de lo contrario el juicio no sería eficaz. Pero no tiene potestad coactiva lícitamente en las cosas humanas, sino el que ejerce autoridad pública; y los que la ejercen son considerados superiores respecto de aquellos, sobre quienes como súbditos reciben la potestad, ya la tengan ordinaria, ya por delegacion (1). Por lo tanto es evidente que *ninguno puede juzgar á alguien, á no ser que en algun modo sea su súbdito, ya por delegacion, ya por potestad ordinaria.*

Al argumento 1.º dirémos, que Daniel recibió potestad, para juzgar á aquellos ancianos, como conferida por inspiracion divina; lo cual se indica por lo que allí se dice: *el Señor suscitó el espíritu* (2) *de un mozo muy jóven.*

Al 2.º que en las cosas humanas algunos por propia voluntad pueden someterse al juicio de otros, aunque no sean superiores á ellos, como se ve en los que se ponen en mano de algunos árbítrios; y de ahí resulta la necesidad de que el arbitrio sea robustecido por la pena, puesto que los árbítrios, que no son superiores, no tienen por sí plena potestad coercitiva. Así pues tambien Cristo por propia voluntad se sometió al juicio humano, como tambien el Papa Leon se sometió al juicio del Emperador (3).

Al 3.º que el obispo, en cuya diócesis delinque alguno, se hace superior por razon de este delito, aunque esté exento; á no ser que acaso delinca en alguna cosa exenta, como en la administracion de bienes de un monasterio exento. Pero, si algun exento comete un hurto ú homicidio ó algo á este tenor, puede ser justamente condenado por el ordinario.

(1) Recibida de Dios ó de los poderes humanos.

(2) *El Espíritu-Santo*, segun espresamente se lee en la Vulgata, como tambien en la edicion griega de Teodocion.

(3) Leon IV á Ludovico Augusto, para sincerarse ante este de los crímenes que se le imputaban (*Decret. causa* 2, q. 7, cap. *Non nisi incompetenter*), observa Nicolai.

ARTÍCULO II. — ¿ Es lícito al juez juzgar contra la verdad, que conoce por las pruebas aducidas en contrario? (4).

1.º Parece que no es lícito al juez juzgar contra la verdad conocida por lo alegado en contrario; pues dicese (*Deut.* 17, 9): *te encaminarás á los sacerdotes del linaje de Leví, y al que fuese juez en aquel tiempo; y les consultarás y te manifestarán, cómo has de juzgar segun verdad.* Es así que algunas veces se proponen cosas contra la verdad, como cuando se prueba algo por falsos testigos. Luego no es lícito al juez juzgar segun las cosas que se aducen y prueban contra la verdad que él conoce.

2.º El hombre en juzgar debe conformarse al juicio divino, puesto que el *juicio es de Dios*, como se lee (*Deut.* 1, 17). Pero *el juicio de Dios es segun verdad*, como se lee (*Rom.* 2, 2) y segun Isaías (11, 3), que dice de Jesucristo: *no juzgará segun vista de ojos, ni argüirá por oida de orejas; sino que juzgará á los pobres con justicia, y reprenderá con equidad en defensa de los mansos de la tierra* (5). Luego el juez no debe, segun lo que se prueba delante de él, sentenciar contra lo que él mismo conoce.

3.º En el juicio se exigen pruebas, para que el juez llegue al conocimiento de la verdad de la cosa: por lo cual en cosas que son notorias no se requiere orden judicial, segun aquello (1 *Tim.* 5, 24): *los pecados de algunos hombres son manifestos, ántes de examinarse en juicio.* Luego, si el juez por sí conoce la verdad, no debe atender á lo que se prueba; sino dictar sentencia segun la verdad que ha conocido.

4.º La palabra conciencia implica la aplicacion de la ciencia á algo operable, como se ha dicho (P. 1.ª, C. 79, a. 13); y obrar contra la ciencia es pecado: luego el juez peca, si sentencia segun lo alegado contra la conciencia de la verdad que tiene.

Por el contrario, San Ambrosio dice

(4) Véase la nota 1 de la página 407.

(5) Los judíos interpretan este pasaje con referencia á la última venida de Cristo en el día del juicio final; mas la Iglesia lo aplica á su vida mortal, segun advierte San Jerónimo comentándolo.

(sup. Ps. 118, octonar. 20, sect. 5) : « el buen juez nada hace á su arbitrio, » sino que falla segun el derecho y las » leyes ». Pero esto es juzgar segun lo que se le propone y se prueba en juicio. Luego el juez debe juzgar segun estas pruebas, y no segun su propio arbitrio.

Conclusion. *Los jueces deben sentenciar, no segun la verdad por ellos conocida como personas privadas, sino segun la conocen como personas públicas por las leyes, testigos, documentos y por lo alegado y probado.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 1; y C. 60, a. 2 y 6), el juzgar pertenece al juez, segun que ejerce pública autoridad; y por consiguiente *debe informarse al juzgar, no segun lo que él conoce como persona particular, sino segun lo que se le hace conocer como persona pública.* Mas esto le es conocido en general y en particular: en general por las leyes públicas ya divinas ya humanas, contra las que no debe admitir prueba alguna; y en un negocio particular por instrumentos y testigos y otros legítimos documentos de esta índole, que debe seguir al juzgar, más bien que lo que sabe como persona privada: de lo que sin embargo puede servirse, para discutir con más cuidado las pruebas aducidas, á fin de poder investigar el defecto de ellas; y, si no las puede rechazar en derecho, debe segun lo dicho se guirlas al juzgar (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en aquellas palabras se indica ántes sobre la pregunta que se debe hacer á los jueces, para que se entienda que ellos deben juzgar la verdad segun las pruebas que les han sido presentadas.

Al 2.º que á Dios compete juzgar segun su propia potestad; y por consiguiente, al juzgar, se informa segun la verdad, que él mismo conoce, no segun lo que oye á otros; y el mismo razonamiento debe hacerse sobre Cristo, que es verdadero Dios y hombre: mas los otros

jueces no juzgan por propia potestad, y por lo tanto no hay paridad.

Al 3.º que el Apóstol habla del caso, en que algo es manifiesto no solamente al juez, sino á él y á otros, de manera que el reo de ningun modo puede negar su crimen, como sucede en las cosas notorias, sino que inmediatamente es convencido por la evidencia misma del hecho. Pero, si el crimen es evidente al juez y no á otros, ó á otros y no al juez; entónces es necesaria la discusion del juez.

Al 4.º que el hombre en lo perteneciente á su propia persona debe informar su conciencia por propia ciencia; mas en lo concerniente á la pública potestad debe informar su conciencia segun lo que puede saberse en juicio público, etc.

ARTÍCULO III. — ¿Puede un juez condenar á alguien, aunque no haya acusador alguno?

1.º Parece que un juez puede juzgar á alguien, aunque no haya acusador alguno: porque la justicia humana se deriva de la justicia divina; y Dios juzga á los pecadores, aunque no haya acusador alguno (2). Luego parece que el hombre puede condenar en juicio á alguno, áun cuando no esté presente el acusador.

2.º El acusador se requiere en un juicio, para que delate el crimen al juez. Mas algunas veces puede el crimen llegar á conocimiento del juez de otro modo que por la acusacion, como por denuncia ó por infamia ó tambien si el mismo juez lo ve. Luego puede condenar á alguno, sin que haya acusador.

3.º Los hechos de los Santos se narran en las Escrituras, como ciertos ejemplos de vida humana; y Daniel fue á la vez acusador y juez contra aquellos viejos inícuos, como consta (Dan. 13). Luego no es contra justicia, si uno condena á

(1) La razon principal, que recomienda esta sentencia, es la razon del escándalo; pues, si el juez no pronuncia la sentencia segun lo alegado y probado, sería tenido con razon por prevaricador y traidor á su deber: ademas de que, si no estuviese obligado á sentenciar segun las leyes, esto es, segun lo alegado y probado, se abriría la puerta á mil injusticias y escándalos, y la autoridad pública no sería más que un simulacro de tribunal de justicia, puesto que no estaría obli-

gada á juzgar segun las leyes, y con razon todo el mundo desconfiaría y rechazaría tales juicios ó sentencias, que no se apoyan en las leyes establecidas para el buen régimen de la sociedad.

(2) Fuera de la propia conciencia individual, segun esplica San Pablo (Rom. 2, 15) diciendo, *testimonium redente illis conscientia ipsorum*, la cual hace las veces de acusador y de testigo al propio tiempo.

alguno como juez, y él mismo es acusador.

Por el contrario, con ocasion de estas palabras del Apóstol (1 Cor. 5), y *andais aún hinchados...* dice San Ambrosio (1) (*Decret. caus. 2, q. 1. c. De manifesta*), al explicar la sentencia del Apóstol sobre el fornicador, que «el juez» no debe condenar sin acusador; puesto que el Señor ni aún desechó á Júdas, que era ladron, por no haber sido acusado».

Conclusion. *En los crímenes no puede el juez juzgar ó condenar á alguno, si no tiene acusador.*

Responderémos, que el juez es intérprete de la justicia; y por consiguiente, como dice el Filósofo (*Ethic., l. 5, c. 6 ó 7*), «los hombres recurren al juez» como á cierta justicia animada». Pero la justicia, como se ha dicho (*C. 58, a. 2*), no es respecto de sí mismo, sino respecto de otro; así que es preciso que el juez juzgue entre dos, lo cual en verdad tiene efecto, cuando el uno es actor y el otro reo. Por lo tanto *en los crímenes no puede el juez condenar á alguno en juicio, si no tiene acusador* (2), segun aquello (*Act. 25, 16*): *no es costumbre de los romanos condenar á ningun hombre, sin que el acusado tenga presentes á sus acusadores, y sin darle lugar de defensa, para justificarse de los cargos, que se le imputan* (3).

Al argumento 1.º dirémos, que Dios en su juicio usa de la conciencia del que peca, como de un acusador, segun San Pablo (*Rom. 2, 15*), *los pensamientos de dentro, que los acusan ó tambien los defienden*; ó de la evidencia del hecho, que resalta á su vista, segun aquello (*Gen. 4, 10*): *la voz de la sangre de tu hermano clama á mí desde la tierra.*

Al 2.º que la infamia pública tiene el lugar del acusador; por lo cual sobre aquello (*Gen. 4*): *la voz de la sangre de*

tu hermano... dice la Glosa (interl.) (4), «la evidencia del crimen perpetrado no» necesita acusador». Pero en la denuncia (5), como se ha dicho (*C. 33, a. 7*), no se intenta el castigo del que peca, sino la enmienda; y por lo tanto no se obra en contra de aquel, cuyo pecado se denuncia, sino en su favor, por cuya razon no se necesita en ella de acusador: mas la pena se aplica por la rebelion á la Iglesia, la que siendo manifiesta hace las veces de acusador. Sin embargo por lo que el mismo juez ve, no puede proceder á sentenciar, sino segun el órden del juicio público, que reemplaza al acusador.

Al 3.º que Dios en su juicio procede por propio conocimiento de la verdad, pero no el hombre, como se ha dicho (*a. 2*); y por consiguiente el hombre no puede ser al mismo tiempo acusador, testigo y juez, como Dios. Daniel fue no obstante á la vez acusador y juez, como ejecutor del juicio divino, por cuya inspiracion se movía, como se ha dicho (*a. 1, al 1.*) (6).

ARTÍCULO IV.—El juez puede lícitamente relajar la pena?

1.º Parece que el juez puede lícitamente condonar la pena; pues se dice (*Jac. 2, 13*): *se hará juicio sin misericordia á aquel, que no usó de misericordia.* Es así que nadie es castigado, por no hacer lo que lícitamente no puede hacer. Luego cualquiera juez puede lícitamente hacer misericordia, relajando la pena.

2.º El juicio humano debe imitar al juicio divino; y Dios relaja la pena á los penitentes, porque *no quiere la muerte del pecador*, como se dice (*Ezech. 18*) (7). Luego tambien el hombre juez puede lícitamente relajar la pena al penitente.

3.º A cada uno es lícito hacer lo que

(1) Más bien el llamado en la Glosa á veces *Ambrosiastro*; pues las citadas palabras son propiamente del papa Estéban VI (§ *Judicis*).

(2) Suplido á veces virtualmente por la pública notoriedad del crimen ó evidencia del hecho, ó bien por la voz comun ó la denuncia del fiscal, como hace notar despues al (1.º y 2.º); así que no siempre se requiere formalmente un acusador personal.

(3) No siempre se requiere la acusacion formal, sino que á veces basta la virtual; por lo cual la evidencia del hecho, la pública notoriedad del crimen, la infamia pública, la denun-

cia judicial, hacen las veces de la acusacion.

(4) Tomada de San Ambrosio (*De Abel et Cain*, l. 2, c. 9), aun cuando no se halla citado nominalmente en los manuscritos ni ediciones antiguas ni modernas.

(5) En la denuncia caritativa, que no es lo mismo que la jurídica.

(6) Nótese la enumeracion de las personas, que intervienen en todo juicio en causa criminal, y que son segun Fabian (4, q. 4, cap. *Nullus*) ademas del reo, el juez, acusador, defensor y testigos.

(7) Y más espresa y literalmente en su c. 33, v. 11.

es provechoso á alguno y á nadie perjudica. Mas el absolver al reo de la pena le es provechoso y á nadie perjudica. Luego puede lícitamente el juez absolver de la pena al reo.

Por el contrario, dícese (Deut. 13, 8.) sobre el que induce á servir á dioses falsos, *no le perdones tu ojo, de modo que tengas compasion y le ocultes, sino que al punto le matarás*; y sobre el homicida se dice (Deut. 19, 12): *morirá, y no tendrás piedad de él.*

Conclusion. *El juez inferior [1] no tiene potestad para absolver de la pena al reo contra las leyes, que le han sido impuestas por el superior: mas el que ejerce la potestad superior ó plenaria en la república [2] puede absolverle, si el que sufrió la injuria quiere perdonarle, si ve que esto no ha de perjudicar á la pública utilidad.*

Responderémos que, como consta de lo dicho (a. 2 y 3), hay que considerar dos cosas respecto al juez: 1.^a que él mismo debe juzgar entre el acusador y el reo; 2.^a que él no sentencia el juicio como por propia potestad, sino como por la pública. Luego por dos razones no puede el juez absolver al reo de la pena: 1.^a por parte del acusador, á cuyo derecho pertenece algunas veces que el reo sea castigado, v. g., por alguna injuria cometida contra el mismo, cuyo perdon no está al arbitrio de ningun juez, puesto que todo juez está obligado á dar á cada uno su derecho; 2.^a por parte de la república, cuya potestad ejerce, y á cuyo bien pertenece el castigar á los malhechores. Sin embargo en cuanto á esto hay diferencia entre los jueces inferiores y el juez supremo, esto es, el príncipe, á quien está confiada plenamente la pública potestad; porque *el juez inferior no tiene facultad de absolver al reo de la pena contra las*

leyes impuestas á él por el superior. Por lo cual sobre estas palabras (Joan. 19), *no tendrías poder alguno sobre mí*, dice San Agustin (tract. 116): «Dios había »dado á Pilatos tal potestad, que estaba »sometido á la autoridad del César, de »manera que no era libre (1) para absolver al acusado». Pero el príncipe, que tiene plena potestad en la república, *si el que ha sido injuriado quiere perdonar la injuria, podrá lícitamente absolver al reo, si viere no ser esto nocivo al bien comun.*

Al argumento 1.^o dirémos, que la misericordia del juez tiene lugar en las cosas, que se dejan á su arbitrio, en las cuales pertenece al hombre de bien el disminuir las penas, como dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 14 ó 16); pero en las que están determinadas segun la ley divina ó humana no está en su mano usar de misericordia.

Al 2.^o que Dios tiene suprema potestad de juzgar, y á él pertenece todo lo que se ha delinquido contra alguno; y por lo tanto tiene libertad de perdonar la pena, debiéndose la pena sobre todo al pecado, que es contra él. Sin embargo no perdona la pena, sino segun conviene á su bondad, que es la raíz de todas las leyes.

Al 3.^o que el juez, si desordenadamente perdonara la pena, perjudicaría á la sociedad, á la cual es conveniente que se castiguen las malas acciones, para evitar los pecados; y por eso, despues de haber determinado el castigo del seductor (2), se añade (Deut. 13, 11), *para que, cuando lo oiga todo Israel, tema y jamás haga cosa que se parezca á esta.* Perjudicaría tambien á la persona, á quien se injurió; la cual recibe la recompensa por cierta restitution de honra en el castigo del que la injurió.

(1) Completamente, aunque sí en absoluto; por lo cual pecó, no tanto empero como los judios y Júdas, segun observa S. Agustin.

(2) No cualquiera, sino el que indujese á otros á la idolatría.

CUESTION LXVIII.

De lo perteneciente á la acusacion injusta.

Vamos á tratar de lo concerniente á la acusacion injusta, acerca de lo cual estudiaremos cuatro puntos: 1.º Está obligado el hombre á acusar? 2.º Debe hacerse la acusacion por escrito? 3.º De qué modo es viciosa la acusacion? 4.º Cómo deben ser castigados los que acusan mal?

ARTÍCULO I.—*Esta obligado el hombre á acusar?* (1)

1.º Parece que el hombre no está obligado á acusar: porque nadie se excusa del cumplimiento del precepto divino á causa del pecado, puesto que en este caso reportaría ventaja de su pecado. Pero algunos á causa del pecado se hacen inhábiles para acusar, como los escomulgados, los infames y los que son acusados de mayores crímenes, ántes de que sea probada su inocencia: luego el hombre no está obligado por precepto divino á acusar.

2.º Todo débito depende de la caridad, que es el fin del precepto; por lo que se dice (Rom. 13, 8): *nada debais á nadie, sino que os améis los unos á los otros*. Mas el hombre debe á todos, mayores y menores, súbditos y prelados, lo que es objeto de la caridad. Luego, no debiendo los súbditos acusar á los prelados, ni los menores á sus mayores, como se prueba por muchos capítulos (2, c. 7); parece que nadie está obligado por deber á acusar.

3.º Ninguno está obligado á obrar contra la fidelidad que debe al amigo, puesto que no debe hacer á otro lo que no quiere se haga con él. Es así que el acusar á alguien es algunas veces contra la fidelidad que alguno debe al amigo; pues se dice

(1) La acusacion puede definirse: «la delacion del crimen del reo para la vindicta pública, hecha por aquel que promete probarla». La doctrina de este artículo combate radicalmente el error de aquellos herejes, que decían que no era lícito á los cristianos acusar en juicio; y contra el de los Pobres de Lyon, que afirmaban que descubrir á un hereje es un

(Prov. 11, 13): *quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel (2) calla lo que el amigo le fió*. Luego el hombre no está obligado á acusar.

Por el contrario, dicese (Lev. 5, 1): *si pecase un alma y oyere la voz de uno que jura y fuere testigo, porque él mismo lo vió ó lo sabe; si no lo denunciase, llevará su iniquidad*.

Conclusion. *Si el crimen fuese tal que redunde en detrimento de la república [1], está obligado el hombre á la acusacion, con tal que pueda probarlo suficientemente. Pero [2] si el crimen no es tal ó no se puede probar suficientemente, no está obligado á la acusacion*.

Responderémos que, como se ha dicho (C. 33, a. 6 y 7; y C. 47, a. 3, al 2.º), la diferencia entre la denuncia y la acusacion consiste en que en la denuncia (3) se atiende á la enmienda del hermano, mientras que en la acusacion al castigo del crimen. Pero las penas de la vida presente no se demandan *per se*, puesto que no está en ellas el tiempo último de la retribucion; sino en cuanto son medicinales ó sirven ya para la enmienda de la persona que peca, ya para el bien de la república, cuya tranquilidad se procura por el castigo de los que pecan: la primera de estas cosas se intenta en la denuncia, como se ha dicho (C. 33, a. 7); pero la segunda pertenece propiamente

crimen inespiable contra el Espíritu Santo.

(2) La Vulgata añade (*animi*) *de corazón*, y los Setenta (*spiritu*) *en su alma*.

(3) Hecha por caridad conforme á lo espuesto en la nota 5 de la página 428.

á la acusacion. Por consiguiente, *si el crimen fuese tal, que redunde en detrimento de la república; el hombre está obligado á la acusacion, con tal que pueda probar suficientemente*, lo que pertenece al cargo del acusador: por ejemplo, cuando el pecado de uno redunde en daño de la sociedad, ya corporal ya espiritual (1). Pero, *si el pecado no fuere tal que redunde en contra de la multitud, ó tambien si no puede probarlo suficientemente, no está obligado á intentar la acusacion*; puesto que nadie está obligado á lo que no puede perfeccionar de una manera legítima.

Al argumento 1.º dirémos, que nada impide que el pecado haga á alguno impotente para las cosas que los hombres están obligados á hacer, como para merecer la vida eterna y para recibir los sacramentos eclesiásticos. Pero tampoco el hombre reporta de esto ventaja; ántes bien faltar á estas cosas, á que está obligado, es una pena gravísima, puesto que los actos virtuosos son ciertas perfecciones del hombre.

Al 2.º que está prohibido á los súbditos acusar á sus prelados, si pretenden difamar y censurar su vida, no por afecto de caridad, sino por malicia; ó tambien si los súbditos, al querer acusar, fuesen culpables, como se dice (2, 7, c. *Clericis* y sig); pero, si están en condiciones de aptitud para ello, les es lícito acusar á sus prelados por caridad.

Al 3.º que revelar los secretos en perjuicio de una persona es contrario á la fidelidad; pero no, si se revelan á causa del bien comun, el cual siempre debe ser preferido al particular: y por esto no es permitido recibir secreto alguno contrario al bien comun (2). Sin embargo no es absolutamente secreto lo que puede probarse por testigos suficientes.

ARTÍCULO II. — Es necesario que la acusacion se haga por escrito?

1.º Parece que no es necesario que la

(1) Navarro y otros opinan que peca mortalmente el que no acusa al delincuente, cuyo crimen redunde en grave daño comun en lo espiritual ó temporal y que no puede evitarse de otro modo.

(2) No se debe guardar secreto, no obstante la promesa ó juramento de guardarlo, siempre que la cosa manifestada en secreto pueda redundar en daño de la sociedad; porque en este caso tanto la promesa como el juramento tienen por objeto una cosa mala, puesto que se opone á la obligacion que todo hom-

bre tiene de acusar á otro, cuando el crimen es tal que redunde en detrimento de la sociedad y pueda suficientemente probarlo, segun se ha dicho; así como no obliga el juramento de matar á otro.

2.º Dícese (2, q. 8, c. *Per scripta*) (3): «ningun ausente puede acusar ni ser acusado por otro». Es así que la escritura parece ser útil, para transmitir algo á los ausentes, como consta por San Agustín (*De Trin.* l. 10, c. 1). Luego no es necesaria en la acusacion la escritura, sobre todo diciendo el cánón que «ninguna acusacion se reciba por escrito».

3.º Así como el crimen de alguno se manifiesta por la acusacion, así tambien por la denuncia. Mas en la denuncia no es necesaria la escritura. Luego parece que tampoco lo es en la acusacion.

Por el contrario, dícese (2, q. 8, c. 1): «las personas de los acusadores nunca sean recibidas sin escrito».

Conclusion. *Con razon se ha establecido que tanto la acusacion como las demas cosas que se practican en el juicio se redacten por escrito.*

Responderémos que, como se ha dicho (C. 67, a. 3), cuando en los crímenes se procede por modo de acusacion, el acusador se constituye parte, de modo que el juez ocupa el medio entre el acusador y el acusado para el exámen de la justicia; en el que es preciso, cuanto es posible, proceder con certeza. Pero, puesto que lo que es espresado oralmente se escapa fácilmente de la memoria, el juez no podría estar seguro de lo que y cómo se le ha dicho, cuando debe sentenciar, si no estuviese formulado por escrito. Y por esto *con razon se ha establecido que la acusacion, como las otras prácticas en un juicio, se reduzca á escritura* (4).

Al argumento 1.º dirémos, que es difícil retener cada palabra por la multitud y variedad de ellas; cuya prueba es que

(3) Decretado por los papas Calisto II (*epist.* 2. á los obispos de Francia), Estéban (*epist.* 2, c. 11), Eutiquiano (*c. Quisquis*), S. Dámaso (*epist.* 4, causa 4, q. 4. cap. *Nullus*) é Inocencio III en el Concilio de Letran.

(4) Aun en el juicio oral, que hoy se trata de introducir en

muchos, que oyen las mismas palabras, si fueran preguntados, no las referirían lo mismo, aunque no hubiese transcurrido más que un corto tiempo (1): y, como una pequeña diferencia de palabras varía el sentido; por eso, aunque el juez deba promulgar inmediatamente la sentencia, conviene sin embargo para la seguridad del juicio que la acusacion se haga por escrito.

Al 2.º que la escritura no solo es necesaria á causa de la ausencia de la persona, que significa ó á la que haya que espresar algo; sino tambien á causa de la dilacion del tiempo, como se ha dicho (al 1.º): por consiguiente, cuando dice el cánón, «no se reciba por escrito acusacion de alguno», debe entenderse del ausente, que por escrito (2) la envía; mas no se veda que, cuando esté presente, sea necesaria la escritura.

Al 3.º que el denunciador no se obliga á probar; por lo cual no es castigado, si no puede probar: y por esto en la denuncia no es necesaria la escritura, sino que basta que lo denuncie de palabra á la Iglesia, la cual por su cargo procederá á la enmienda del hermano.

ARTÍCULO III.—¿La acusacion se hace injusta á causa de la calumnia, prevaricacion ó tergiversacion?

1.º Parece que la acusacion no se torna injusta por la calumnia, prevaricacion ó tergiversacion: porque, como se dice (2, q. 3, in append. Grat. post. c. 8), «lumniar es acusar á otro de crímenes falsos»; y algunas veces uno acusa á otro de un crimen falso por ignorancia del hecho, la cual escusa. Luego parece que no siempre se convierte en injusta la acusacion, si es calumniosa.

2.º Dícese (ibid.) que «prevaricar es ocultar crímenes verdaderos». Mas esto no parece ser ilícito, puesto que el hombre no está obligado á descubrir todos los crímenes, como se ha dicho (a. 1.º y C.

33, á 7). Luego parece que la acusacion no se hace injusta por la prevaricacion.

3.º Como se dice (ibid.), tergiversar es desistir en general de la acusacion, lo cual puede hacerse sin injusticia, pues se dice (ibid. c. 8, causa 2, q. 3): «si uno se arrepintiese de haber hecho criminalmente acusacion ó inscripcion sobre lo que no pudiese probar, si conviniese con el acusado inocente, absuélvanse recíprocamente». Luego la acusacion no se convierte en injusta por la tergiversacion.

Por el contrario, dícese (ibid. in appendice ad cap. cit.): «la temeridad de los acusadores se descubre de tres maneras; porque ó calumnian ó prevarican ó tergiversan».

Conclusion. Toda acusacion se hace injusta, ya por calumnia imputando falsos crímenes; ya por prevaricacion empleando el fraude en la acusacion, ya por tergiversacion desistiendo completamente de la acusacion.

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 1), la acusacion se ordena al bien comun, que se intenta dando á conocer el crimen; y nadie debe hacer daño á otro injustamente, para promover el bien comun. Por consiguiente en la acusacion se puede pecar de dos maneras: 1.ª porque alguno obra injustamente contra el que es acusado, *imputándole crímenes falsos, lo cual es calumniar*; 2.ª por parte de la república, cuyo bien se intenta principalmente en la acusacion, cuando uno impide maliciosamente el castigo del pecado; lo cual tiene lugar de dos modos: 1.º empleando *el fraude en la acusacion, y esto pertenece á la prevaricacion*; porque se dice prevaricador como *varicador (perniabierto)*, que ayuda á la parte contraria, abandonada su causa; 2.º *desistiendo totalmente de la acusacion, lo cual es tergiversar*; pues el desistir de lo ya comenzado parece como volver la espalda.

Al argumento 1.º dirémos, que el hom-

nuestra legislacion, no pueden ménos de consignarse en las actas de su tramitacion las diligencias practicadas y las circunstancias de personas y documentos, que hayan intervenido desde su incoacion jurídica hasta el fallo definitivo por sentencia firme ó ejecutoria, para archivarlas y hacerlas valer en procedimientos y efectos ulteriores.

(1) Aquí se advierte cierta discrepancia accidental y de mera redaccion material en el testo de las diferentes edi-

ciones.

(2) *Per scripta* segun la edicion de Nápoles, conforme con los códices manuscritos y Nicolai: las de Pádua y la áurea *per epistolam*; y las romanas antiguas *per presumptam*..., lo cual no nos parece aceptable, como ni *peremptam*, que leyó Madalena en el códice de Alcañiz sin duda con poca reflexion y ligero criterio.

bre no debe proceder á la acusacion sino sobre cosa absolutamente cierta para él, en la que no tenga lugar la ignorancia del hecho; sin embargo el que imputa á otro un crimen falso no calumnia, sino solamente el que por malicia se lanza á una falsa acusacion: pues sucede á veces que se acusa por lijereza de espíritu, porque uno cree demasiado fácilmente lo que ha oido, y esto indica temeridad; pero otras veces se mueve uno á acusar por justo error; cosas todas que deben ser discernidas por la prudencia del juez, á fin de que no declare calumniador al que por lijereza de espíritu ó por justo error presentó una acusacion falsa.

Al 2.º que no prevarica todo el que oculta crímenes verdaderos, sino solo el que fraudulentamente calla los que se refieren á la acusacion, entendiéndose con el reo, disimulando pruebas propias y admitiendo falsas escusas.

Al 3.º que tergiversar es desistir absolutamente de la acusacion, deponiendo la intencion de acusar, no de cualquiera manera, sino desordenadamente. Sucede empero que alguno desiste de la acusacion ordenadamente, sin vicio, de dos modos: 1.º si en la marcha misma de la acusacion conociere que es falso aquello, de que acusó, y en este caso el acusador y el acusado se absuelven de comun acuerdo; 2.º si el príncipe, á quien pertenece el cuidado del bien comun, al que se aspira por la acusacion, aboliere la acusacion.

ARTÍCULO IV. — ¿El acusador, que no ha podido probar el hecho, está obligado á la pena del talion? (1).

1.º Parece que el acusador, que haya faltado en la prueba, no está obligado á la pena del talion: porque sucede á veces que uno por justo error procede á la acusacion; en cuyo caso el juez absuelve al acusador, como se dice (2, q. 3, c. *Si quem pœnituerit*). Luego el acusador, que no pudiere probar, no está obligado á la pena del talion.

2.º Si la pena del talion se debe aplicar al que acusa injustamente, esto será á causa de la injuria contra alguien co-

metida; mas no por la injuria cometida contra la persona del acusado, pues en tal caso el príncipe no podría perdonar esta pena; ni tampoco por la inferida á la república, porque entónces no podría el acusado absolverle: luego no es debida la pena del talion al que no puede probar.

3.º A un mismo pecado no corresponden dos penas, segun el profeta (Nahum, 1), *no juzgará Dios dos veces por una misma cosa*. Es así que el que no puede probar incurre en la pena de infamia, la cual hasta el Papa parece que no puede perdonar, segun el Papa Gelasio (Callistus II, epist. 2, c. 5, tom. 1, Concil. append. Grat. cap. *Euphemium*, 2, q. 3): « aunque nos podamos salvar las almas por la penitencia, no podemos empero abolir la infamia ». Luego no está sujeto á la pena del talion.

Por el contrario, el Papa Adriano I (in Capitulari, c. 52, tom. 6 Concil. cap. 3, q. 3) dice: « el que no probare lo que acusare, sufra él mismo la pena que infringió ».

Conclusion. *Justo es que quien por medio de la acusacion pone á otro en peligro de pena grave sufra él mismo tal pena.*

Responderémos que, como se ha dicho (a. 2), el acusador se constituye parte en la causa de la acusacion, intentando el castigo del acusado; y al juez compete el constituir entre ellos la igualdad de la justicia, la cual requiere que el daño que uno procura para otro lo sufra él mismo, segun aquello (Exod. 21, 24), *ojo por ojo, diente por diente*. Por esta razon es justo que el que por la acusacion induce á otro al peligro de una grave pena, sufra tambien él mismo semejante pena.

Al argumento 1.º dirémos que, segun dice el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 5), en la justicia no siempre es preciso que haya reciprocidad de accion y pasion en absoluto, porque hay una gran diferencia en que uno perjudique á otro voluntaria ó involuntariamente. Al que lo hace voluntariamente le corresponde la pena, mientras que al otro el perdon: por consiguiente, cuando un juez conociere que

(1) Hoy está abolida en casi todos los códigos, ó al ménos de hecho y en la práctica por la costumbre en contrario, la

pena del talion antiguamente impuesta por derecho positivo humano al injusto acusador. Drioux.

uno ha acusado falsamente, no con voluntad de dañar, sino involuntariamente por ignorancia á consecuencia de un justo error, no le impone la pena del talion.

Al 2.º que el que acusa malamente, peca contra la persona del acusado y contra la república; y así por ambas causas es castigado. Esto es lo que se dice Deut. 19, 18): *y, si despues de haber hecho una exacta pesquisa, averiguasen que el testigo falso ha dicho mentira contra su hermano, lo tratarán como él pensó tratar á su hermano*; lo cual pertenece á la injuria de la persona; y despues en cuanto á la injuria de la república se añade: *y quitarás el mal de enmedio de tí, para que, oyéndolo los otros, teman y de ningún modo se atrevan á hacer tales cosas*. Sin embargo injuria especialmente á la persona del acusado, si acusa falsamente: por consiguiente el acusado, si fuese inocente, puede perdonarle su injuria, máxime si no hubiere sido calumniosa la acusacion, sino por lijereza de espíritu, pero, si desiste de la

acusacion del inocente (1) por alguna inteligencia con el adversario, hace injuria á la república; y esto no lo puede perdonar el acusado, sino el príncipe, que cuida de la república.

Al 3.º que merece la pena del talion el acusador en recompensa del daño, que intenta inferir al prójimo; pero le es debida la pena de infamia á causa de la malicia, por la que calumniosamente acusó á otro: y en efecto á veces el príncipe perdona la pena, sin abolir la infamia; pero otras quita tambien la infamia. Por lo tanto tambien el Papa puede abolir tal infamia, y lo que dice el Papa Gelasio, «no podemos abolir la infamia», debe entenderse de la infamia de hecho; ya porque no conviene en algunas ocasiones el abolirla, ya porque se habla de la infamia irrogada por el juez civil, como dice Graciano (ibid. arg.)

(1) Los teólogos leen comunmente *nocentis* (del culpable) en vez de inocente, como se halla en casi todas las ediciones, excepto la de Pádua, á la cual seguimos.

CUESTION LXIX.

De los pecados contrarios á la justicia por parte del reo.

Consideraremos ahora los pecados, que son contrarios á la justicia por parte del reo, y sobre esto se ofrecen cuatro puntos: 1.º Peca uno mortalmente, negando la verdad, por la que sería condenado? 2.º Es lícito á alguien defenderse calumniosamente? 3.º Es lícito á uno rehuir el juicio apelando? 4.º Es lícito á algun condenado defenderse por la violencia, si tiene facultad para ello?

ARTÍCULO I. — ¿Puede el acusado sin pecado mortal negar la verdad, por la que sería condenado?

1.º Parece que el acusado puede sin pecado mortal negar la verdad, por la cual sería condenado; pues dice San Juan Crisóstomo (hom. 31 super Epist. ad Hebr.): «yo no te digo que te exhibas en público ni que te acuses en presencia de otro». Es así que, si el acusado confesara la verdad en juicio, se exhibiría y se acusaría á sí mismo. Luego no está obligado á decir la verdad; y por lo tanto no peca mortalmente, si miente en el juicio.

2.º Así como hay mentira officiosa, cuando uno miente por librar á otro de la muerte; así parece ser mentira officiosa, cuando uno miente, por librarse de la muerte, puesto que más obligado está para sí que para otro (1). Pero la mentira officiosa no se tiene por pecado mortal, sino venial. Luego, si el acusado niega en un juicio la verdad por librarse de la muerte, no peca mortalmente.

3.º Todo pecado mortal es contrario á la caridad, como se ha dicho (C. 24, a. 12); y el que el acusado mienta escusándose del pecado á él imputado (2) no contraría á la caridad, ni en cuanto al amor de Dios, ni en cuanto al amor del

prójimo. Luego tal mentira no es pecado mortal.

Por el contrario: todo lo que es contrario á la gloria divina, es pecado mortal; puesto que por precepto estamos obligados á hacerlo todo á gloria de Dios, como consta (1 Cor. 10). Pero el que el reo confiese lo que es contrario á su persona pertenece á la gloria de Dios, como se ve por aquello que Josué dijo á Acan (Jos. 7, 18): *hijo mio, da gloria al Señor Dios de Israel, y confiesa y manifiéstame lo que has hecho, no lo encubras*. Luego el mentir por escusar un pecado es pecado mortal.

Conclusion. *No puede el acusado, interrogado por el juez en el juicio acerca de la verdad, mentir ó negar, sin incurrir en pecado mortal; puede sin embargo no responder al juez en lo que le interroga no segun el orden del derecho, y eludirlo por apelacion al juez superior.*

Responderemos que todo el que obra en contra de lo debido á la justicia, peca mortalmente, como se ha dicho (C. 59, a. 4); y á lo debido á la justicia pertenece el que uno obedezca á su superior en las cosas, á que se estiende el derecho de prelación. Siendo pues el juez, como se ha dicho (C. 67, a. 1), superior respecto al que es juzgado; por consiguiente está obligado *ex debito* el acu-

(1) Como se colige del texto mismo del precepto, que da por medida del amor del prójimo el de sí mismo, y no al contrario.

2) No en el sentido de *impostura* calumniosa, sino en el de

imputacion en general; puesto que se supone verdadero el crimen achacado, y que no puede por lo tanto negarse sin mentira.

sado á esponer al juez la verdad, que exige de él segun la forma del derecho. Por lo tanto, *si no quisiere confesar la verdad* (1), que está obligado á decir, *ó si la negare con mentira, peca mortalmente*: pero, *si el juez trata de averiguar lo que no puede segun el órden del derecho, no está obligado el acusado á responderle; aunque puede lícitamemte eludir el juicio por apelacion ó por otro medio*. Sin embargo no le es lícito decir mentira.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando uno es interrogado por el juez segun el órden del derecho, no se descubre á sí mismo, sino que es descubierto por otro; puesto que aquel, á quien está obligado á obedecer, le impone la necesidad de responder.

Al 2.º que el mentir, para librar á alguno de la muerte, con injuria de otro no es mentira absolutamente officiosa, sino que tiene alguna mezcla de perniciosa: pero, cuando miente en juicio por escusarse, injuria á aquel, á quien está obligado á obedecer; puesto que le niega lo que le debe, esto es, la confesion de la verdad.

Al 3.º que el que miente en juicio escusándose, obra contra el amor de Dios, de quien es el juicio, y contra el amor del prójimo; ya por parte del juez, á quien niega lo debido; ya por parte del acusador, que es castigado, si no puede probar. Por esto se dice (Ps. 140, 4): *no permitais que mi corazon se incline á proferir palabras de malicia, para hallar excusas en los pecados; á propósito de lo cual dice la Glosa (ord. Cassiod.): «condicion de los insolentes es el escusarse por falsos pretextos, cuando son cogidos en falta»; y San Gregorio (Moral. l. 22, c. 9) (2) al explicar estas palabras (Job, 31), si encubrí como hombre mi pecado, dice: «es un vicio ordinario en la especie humana cometer el pecado en secreto, ocultarlo negándolo despues de cometido, y multiplicarlo defendiéndose ya convicto».*

ARTÍCULO II. — Es lícito al acusado defenderse calumniosamente?

1.º Parece que es lícito al acusado defenderse calumniosamente, puesto que segun el derecho civil (1 *Transigere, c. De transactionibus*) en causa de sangre es permitido á cualquiera corromper á su adversario. Es así que esto es más que todo defenderse calumniosamente. Luego no peca el acusado en causa de sangre, si se defiende calumniando.

2.º El acusador, que se entiende con el acusado, recibe el castigo instituido por las leyes, como se ve (II q. 3, c. *Si quem pœnituerit*). Mas no se impone pena al acusado, por entenderse con el acusador. Luego parece que es lícito al acusado defenderse por la calumnia.

3.º Dícese (Prov. 14, 16): *el sabio teme y se desvía del mal; mas el necio pasa adelante y confía*. Es así que lo que se hace por sabiduría no es pecado. Luego, si alguno se libra del mal, de cualquiera manera que sea, no peca.

Por él contrario: en causa criminal se debe prestar juramento de calumnia (3), como se ve (*Extra, De juram. calumn. cap. Inherentes*); lo cual no tendría lugar, si fuera lícito defenderse calumniosamente. Luego no es lícito al acusado defenderse calumniosamente.

Conclusion. *Es lícito al reo [1], que es acusado, defenderse ocultando por algunos modos convenientes la verdad, que no está obligado á confesar; mas no le es lícito [2] decir una falsedad ó callar la verdad, que está obligado á confesar, ni emplear dolo ó fraude alguno.*

Responderémos, que una cosa es callar la verdad y otra proponer la falsedad: lo 1.º es permitido en algun caso, pues nadie está obligado á confesar toda verdad, sino solo la que de él puede y debe requerir el juez segun el órden del derecho, por ejemplo, cuando la infamia ha precedido sobre algun crimen, ó han aparecido algunos espresos indicios, ó tambien cuando precedió una prueba semiplena (4); pero proponer

(1) Esto segun la opinion comun de los tomistas todos con Soto, Navarro, Cayetano, Silvio, Bannes, Billuart, etc.

(2) En los ejemplares modernos c. 9; pero en los antiguos c. 23, cual se ve marginalmente citado en muchas ediciones de la *Suma*.

(3) Entiéndese de no decirlo en cualquiera causa criminal ó civil.

(4) Producida por el testimonio de un solo testigo, pero excepcional é irrecusable.

la falsedad en ningun caso es lícito á nadie. Mas á lo que es lícito puede uno proceder ó por vías lícitas y acomodadas al fin intentado, lo cual pertenece á la prudencia; ó por algunas vías ilícitas é inconvenientes al fin propuesto, lo cual pertenece á la astucia, que se ejerce por el fraude y el dolo, como se deduce de lo dicho (C. 55, a. 4 y 5). El 1.º de estos dos proceder es laudable; mas el 2.º vicioso. Así pues *al reo acusado le es lícito defenderse ocultando la verdad, que no está obligado á confesar, por algunos modos convenientes*; por ejemplo, no respondiendo á lo que no está obligado á contestar: mas esto no es defenderse calumniosamente, sino más bien evadirse prudentemente. Pero *no le está permitido decir falsedad ó callar la verdad, que está obligado á confesar, ni tampoco emplear fraude ó dolo*, porque ambos tienen fuerza de mentira; y esto es defenderse calumniosamente (1).

Al argumento 1.º dirémos, que las leyes humanas dejan muchas cosas impunes, que segun el juicio divino son pecados, como es notorio en la simple fornicación: puesto que la ley humana no exige del hombre una virtud omnímoda, que es de pocos y no puede hallarse en tanta multitud de hombres, como la ley humana tiene necesidad de sostener. Pero el que uno no quiera algunas veces cometer un pecado, por evitar la muerte corporal, cuyo peligro tratándose de causa de sangre amenaza al reo, es propio de la virtud perfecta; puesto que «de todas las cosas terribles la más terrible es la muerte», segun se dice (Ethic. 1. 3, c. 9 ó 14). Por consiguiente, si el reo en causa de sangre corrompe á su adversario, peca en verdad induciéndole á lo ilícito; pero la ley civil no castiga este pecado, y por tanto se dice que es lícito.

Al 2.º que el acusador, si se entiende con el reo, que es culpable, incurre en pena; de lo que se desprende que peca. Por consiguiente, siendo pecado el inducir á otro á pecar ó de cualquiera manera

ser partícipe del pecado, puesto que dice el Apóstol (Rom. 1, 32) que *los que consienten con los pecadores son dignos de muerte*; es evidente que tambien el reo peca, al entenderse con el adversario: sin embargo segun las leyes humanas no se impone pena por la razon ya dicha (al 1.º).

Al 3.º que el sabio no se esconde calumniosa sino prudentemente.

ARTÍCULO III. — Es lícito al acusado declinar el juicio por apelacion?

1.º Parece que no es lícito al reo declinar el juicio por apelacion: pues dice el Apóstol (Rom. 13, 1), *toda alma esté sometida á las potestades superiores*; y el reo rehusa apelando someterse á la potestad superior, esto es, al juez. Luego peca.

2.º Mayor es el vínculo de la potestad ordinaria que el de la propia eleccion. Es así que, como se lee (II, q. 6, c. 33) (2), no es permitido sustraerse á los jueces, que el consentimiento comun ha elegido. Luego mucho ménos es permitido apelar de los jueces ordinarios.

3.º Lo que una vez es lícito, siempre lo es. Pero no es lícito apelar despues de diez dias, ni tres veces sobre lo mismo. Luego parece que la apelacion no es lícita en sí.

Por el contrario, San Pablo apeló al César, segun consta (Act. 25).

Conclusion. *Apelar al superior [1] por causa justa es lícito al reo; mas apelar injustamente [2] con el objeto de dar largas al juicio, para que no pronuncie la sentencia contra él, no es lícito de modo alguno al acusado.*

Responderemos, que se puede usar del derecho de apelacion por dos causas: 1.ª por confianza en la causa justa, es á saber, porque injustamente es agravada por el juez, y en este caso es lícito apelar, pues esto es evadir prudentemente; y por eso se dice (2, q. 6, c. 3), «todo el que está oprimido apele libremente al juicio de los sacerdotes, y nadie se lo impida»; 2.ª se puede apelar, para

(1) De cualquiera de los tres modos indicados; aunque muchos con Silvio sienten lo contrario, y dicen que no toda mentira en juicio es siempre pecado mortal (como opina Cayetano), dado que puede ser leve la materia y módica ó de

escasa importancia la injuria así irrogada al acusado ó al testigo y aun al mismo juez.

(2) Tomado del Concilio 2.º de Milevi.

suscitar dilaciones é impedir que se profera contra él sentencia justa (1); y esto es defenderse calumniosamente, *lo cual es ilícito*, como se ha dicho (a. 2); porque hace injuria al juez, cuyo ministerio impide, y á su adversario, cuya justicia perturba, cuanto puede. Por consiguiente, como se dice (2, q. 6, c. 27) (2), « se debe castigar por todos los » medios á aquel, cuya apelacion se de- » clara injusta ».

Al argumento 1.º dirémos, que debe uno someterse á la potestad inferior, en tanto que ella observa el órden de la superior; mas, si separa de él, no es necesario que se le someta, por ejemplo, si un procónsul mandase una cosa y el emperador otra, como se ve por la Glosa (Rom. 13, ord. sup. illud, *mas los que resisten...*); y en San Agustín (Serm. 6 De verb. Dom. c. 8). Pero, cuando el juez agrava injustamente á alguno, abandona en cuanto á esto el órden de la potestad superior, segun la cual se le impone la necesidad de juzgar con justicia: por consiguiente es lícito al que contra justicia es agravado recurrir á la direccion de la potestad superior, apelando ya ántes ya despues de la sentencia. Y, puesto que no se presume que hay recitid, donde no existe la verdadera fe; por eso no es lícito á un católico apelar á un juez infiel, segun se ordena (2, q. 6, c. 32) (3): « el católico, que apelase » por una causa justa ó injusta al juicio » de un juez de distinta fe, sea esco- » mulgado»; pues tambien el Apóstol (1 Cor. 6, 4) arguye á los que pleiteaban en juicio ante infieles.

Al 2.º que procede de propio defecto ó negligencia el que alguno por su voluntad se someta al juicio de otro, de cuya justicia no confia, y parece argüir un espíritu lijero el no permanecer en lo que una vez aprobó: por lo tanto se deniega con razon el recurso de apelacion de los jueces árabitos, quienes no tienen potestad sino por consentimiento de los litigantes. Pero la potestad del

juez ordinario no depende del consentimiento del que está sometido al juicio de él, sino de la autoridad del rey ó príncipe que lo instituyó; y de consiguiente contra su injusto gravámen la ley da el recurso de apelacion, de tal modo que, aunque el juez sea á la vez ordinario y árbitro, puede apelarse de él, puesto que parece haber sido su potestad ordinaria la ocasion de que fuera elegido árbitro: y no debe imputarse á defecto del que ha consentido en aceptarlo como árbitro (4), y no como al juez ordinario que el príncipe le ha dado.

Al 3.º que la equidad del derecho viene en auxilio de una de las partes, de manera que no sea onerosa á la otra; y por esta razon se concede el plazo de diez dias (5) para apelar, el cual se ha creído suficiente, para deliberar, si conviene apelar. Pero, si no se hubiera determinado un tiempo, durante el cual fuera permitido apelar; permanecería siempre en suspenso la certeza del juicio, y así la otra parte sería perjudicada. Por esto pues no está permitido que uno por tercera vez apele sobre lo mismo; puesto que no es probable que los jueces se separen de la justicia en tantas decisiones.

ARTÍCULO IV. — Es permitido al sentenciado á muerte defenderse, si puede?

1.º Parece que es lícito al sentenciado á muerte defenderse (6) si puede: porque aquello, á que la naturaleza inclina, es siempre lícito, como que es de derecho natural; y la inclinacion de la naturaleza tiende á resistir á todo lo que la ataca, no solamente en los hombres y animales, sino áun en las cosas insensibles. Luego es lícito al reo sentenciado resistir, si puede, á fin de que no se le haga morir.

2.º Así como uno evita por la resistencia la sentencia de muerte proferida contra él, así tambien por la fuga. Es así que parece ser lícito el que uno se libre de la muerte por la fuga, segun aquello

(1) Segun el derecho civil no es admisible la apelacion, hasta tanto que recaiga sentencia en el tribunal inferior, en que ya se ha incoado la causa, áun cuando esta no sea criminal sino un pleito cualquiera.

(2) Segun decisiones de los papas Anaclero (*epist.* 1), Sisto (*epist.* 2), Víctor (*epist.* 2 á Teófilo de Alejandria) y Ceferino (*ep.* 1).

(3) Del Concilio 4.º de Cartago, c. 7.

(4) Cuyo compromiso aceptado por ambas partes cierra todo recurso de apelacion ó alzada.

(5) Variable, como de mero derecho humano, segun observa Silvio.

(6) Contra el juez ó contra los ejecutores de su sentencia.

(Eccli. 9, 18): *apártate lejos del hombre, que tiene poder de matar y no de dar la vida.* Luego tambien es lícito al reo resistir.

3.º Dícese (Prov. 24, 11): *liberta á los que son llevados á la muerte, y no ceses de librar á los que son arrastrados al degolladero.* Pero más obligado está uno á sí propio que á otro: luego es lícito que alguno sentenciado se defienda á sí mismo, para que no se le entregue á la muerte.

Por el contrario, dice el Apóstol (Rom. 13, 2): *el que resiste á la potestad, resiste á la ordenacion de Dios, y él mismo se atrae la condenacion.* Pero el sentenciado resiste á la potestad defendiéndose, en cuanto á lo que Dios ha instituido para *venganza de los malhechores y loor de los buenos.* Luego peca defendiéndose.

Conclusion. *Al sentenciado justamente á muerte [1] no le es lícito defenderse; pero sí puede defenderse lícitamente [2], si es sentenciado injustamente.*

Responderémos, que alguno es condenado á muerte de dos modos: 1.º *justamente, y así no es lícito al condenado defenderse,* porque es permitido al juez combatir al que resiste; por consiguiente dedúcese que por su parte la guerra es injusta, y por tanto peca indudablemente; 2.º *injustamente, y tal juicio es semejante á la violencia de los ladrones,* segun se dice (Ezech. 22, 27), *sus prín-*

cipes en medio de ella como lobos, que arrebatan la presa, para derramar sangre; y por eso, así como es lícito resistir á los ladrones, así tambien es lícito resistir en tal caso á los príncipes malos; á no ser acaso por evitar el escándalo, cuando por esto se temiese alguna grave perturbacion.

Al argumento 1.º dirémos, que le ha sido dada al hombre la razon, para que siga aquello, á que inclina la naturaleza, no accidentalmente (*passim*) sino segun el orden de la razon. Por lo tanto no toda defensa de sí mismo es lícita, sino solo la que se hace con la debida moderacion.

Al 2.º que nadie es condenado á darse á sí mismo la muerte, sino á sufrirla; y por consiguiente no está obligado á hacer aquello, cuya consecuencia sea la muerte, como es, permanecer en lugar, de donde sea conducido á la muerte (1); pero si lo está á no resistir al agente, para que no sufra lo que es justo que él padezca; así como tambien, si uno está condenado á morir de hambre, no peca tomando alimento ocultamente suministrado, puesto que el no tomarlo sería matarse á sí mismo.

Al 3.º que por aquel dicho del Sabio no se induce á alguno á librar á otro de la muerte contra el orden de la justicia; por consiguiente nadie debe sustraerse, resistiendo á la justicia, á la pena de muerte (2).

(1) Segun la opinion recibida entre los teólogos el reo sentenciado justamente á la muerte puede romper sus cadenas y huir de la cárcel.

(2) Aunque le sea lícito huir, sin embargo no está obligado á ello; y por lo tanto no se matan á sí mismos los que no huyen, ni áun los que sufren muerte injusta, como los mártires.

CUESTION LXX.

De la injusticia perteneciente á la persona del testigo.

Tratarémos de la injusticia perteneciente á la persona del testigo, acerca de lo que estudiaremos cuatro puntos: 1.º Está obligado el hombre á dar testimonio?—2.º Es bastante el testimonio de dos ó tres?—3.º El testimonio de alguno es rechazado sin culpa suya?—4.º Prestar falso testimonio es pecado mortal?

ARTÍCULO I. — Está obligado el hombre á dar testimonio?

1.º Parece que el hombre no está obligado á dar testimonio: porque dice San Agustín (Qq. Genes. l. 1, q. 26; y cont. Faust. l. 22, c. 34) que, al decir Abraham de su mujer, *es mi hermana*, quiso ocultar la verdad, no decir mentira. Pero ocultando la verdad se abstiene alguno de dar testimonio. Luego nadie está obligado á dar testimonio.

2.º Nadie está obligado á obrar fraudulentamente. Pero se dice (Prov. 11, 13): *quien anda con doblez, descubre los secretos; mas el que es fiel calla lo que el amigo le fió*. Luego no siempre está obligado el hombre á testificar, principalmente sobre aquellas cosas, que el amigo le confió en secreto.

3.º Los clérigos y los sacerdotes están obligados sobre todo á las cosas, que conciernen á la necesidad de la salvación. Es así que á unos y otros les está prohibido atestiguar en causa de sangre. Luego el testificar no es de necesidad de la salvación.

Por el contrario, dice San Agustín (ex Isid. Sentent. l. 3, c. 59; y cap. *Falsidicus*, De crimine falsi): «el que oculta la verdad y el que dice mentira, ambos son reos; aquel, porque no quiere ser útil; y este porque deséa perjudicar».

Conclusion. *En los crímenes manifiestos [1] y en aquellos, de los que precedió*

la infamia, el hombre, requerido por su superior, está obligado á dar testimonio segun el órden del derecho: mas en los otros [2], ó requerido por el que no es su superior, está obligado á dar testimonio en el juicio, para librar al reo, no para condenarle.

Responderémos, que en cuanto á dar testimonio es preciso distinguir, porque unas veces se requiere el testimonio de uno y otras no. Si se requiere el testimonio de un súbdito por la autoridad del superior, á quien en lo perteneciente á la justicia está obligado á obedecer, no es dudoso que *está obligado á darlo en aquellas cosas, en que se le exige segun el órden del derecho*, por ejemplo, *en las manifiestas (1), y en aquellas, de que precedió la infamia*: pero, si se le exige testimonio en otras, como *en las ocultas y en las que no precedió la infamia, no está obligado á atestiguar*; mas, si se requiere su testimonio no por la autoridad del superior, á quien está obligado á obedecer, en este caso se debe distinguir: porque, *si el testimonio se requiere para librar á un hombre de una muerte injusta ú otra pena cualquiera, ó de una falsa infamia ó de algun daño, entónces está obligado el hombre á testificar (2); y, si no se requiere su testimonio, está obligado á hacer lo que está en su mano, para denunciar la verdad al que pueda ser útil al acusado*. Por esto se dice (Psal. 81, 4), *sacad al pobre y librad de*

(1) Es decir, con notoriedad jurídica ó que pueden suficientemente probarse en juicio.

(2) No empero á compensar los daños originados de su

omision, que no estaba obligado á impedir por justicia, y sí solo por caridad. DRIONX.

la mano del pecador al necesitado; y (Prov. 24, 11), *liberta á los que son llevados á la muerte*; y (Rom. 1, 32), *son dignos de muerte, no tan solamente los que lo hacen, sino tambien los que consenten con los que las hacen*; donde dice la Glosa (Ambr. apud Petrum Lombardum, in Comm.): «cuando se puede »reprender, el callar es consentir». Pero sobre aquellas cosas, que pertenecen á la condenacion de uno, nadie está obligado á dar testimonio, sino cuando se ve obligado por el superior segun el órden del derecho; puesto que, si la verdad queda oculta acerca de esto, no resulta de ello daño particular á nadie; ó, si amenaza peligro al acusador, no debe inquietarse, porque él mismo se ha metido espontáneamente en este peligro. Pero la razon no es la misma, cuando se trata de un acusado, á quien amenaza peligro sin él quererlo.

Al argumento 1.º dirémos, que San Agustín habla de la ocultacion de la verdad en el caso, en que uno no es obligado por mandato de superior á propalarla, y cuando la ocultacion de la verdad no es dañosa á alguno especialmente.

Al 2.º que sobre aquellas cosas, que se han confiado al hombre en secreto por medio de la confesion, en manera alguna debe dar testimonio; puesto que él no las sabe como hombre, sino como ministro de Dios, y es mayor el vínculo del sacramento que cualquiera precepto de hombre. Pero acerca de las que se confían al hombre de otra manera bajo secreto hay que distinguir: porque á veces son tales que el hombre está obligado á manifestarlas en el momento, en que llegaren á su noticia, por ejemplo, si pertenecen á la corrupcion espiritual ó corporal de la multitud ó que deban causar daño grave á algun individuo, ó si sobreviene alguna otra cosa parecida, lo cual todo el mundo está obligado á propalar, ya testificando ya denunciando; y el secreto no puede ser en este caso obligatorio, puesto que entónces faltaría á la fidelidad, que debe á otros: pero otras veces son tales que uno no está obligado á manifestarlas, y

por lo tanto puede estar obligado á guardarlas, por lo mismo que las ha recibido bajo secreto; y en este caso en manera alguna está obligado á publicarlas áun por precepto de superior (1), puesto que el guardar fidelidad es de derecho natural, y contra lo que es de derecho natural nada puede preceptuarse al hombre.

Al 3.º que no conviene á los ministros del altar el obrar ó cooperar á la muerte del hombre, como se ha dicho (C. 64, a. 4) (2); y por consiguiente no pueden ser obligados jurídicamente á dar testimonio en causa de sangre.

ARTÍCULO II. — Basta el testimonio de dos ó tres?

1.º Parece que no es bastante el testimonio de dos ó tres: pues el juicio requiere certidumbre, y no se tiene certidumbre de la verdad por el dicho de dos testigos; porque se lee (III Reg., 21) que «Naboth fue condenado falsamente por » el dicho de dos testigos». Luego no es bastante el testimonio de dos ó tres.

2.º El testimonio, para que sea digno de fe, debe ser concorde. Pero muchas veces discrepa en algo el testimonio de dos ó de tres. Luego no es eficaz, para probar la verdad en juicio.

3.º Dícese (Caus. 2, q. 4, c. 11): «no se condene al prelado sino por se- »tenta y dos testigos; y el presbítero » cardenal no lo será sino por sesenta y » cuatro (3), ni el diácono cardenal de » la ciudad de Roma sino por veinte y » siete (4); ni el subdiácono, acólito, » exorcista, lector, portero, sino por siete». Es así que es más peligroso el pecado del que está constituido en mayor dignidad, y por lo tanto debe ser ménos tolerado. Luego ni en la condenacion de los demas es bastante el testimonio de dos ó tres.

Por el contrario, dícese (Deut. 17, 6); *por el dicho de dos ó de tres testigos perecerá el que fuere muerto*; y más adelante (19, 15), *todo se decidirá por el dicho de dos ó de tres testigos*.

Conclusion. *El testimonio de dos ó*

(1) A guardar este secreto están obligados los teólogos, abogados, médicos, cirujanos, parteras y todos aquellos, á quienes acuden los pecadores para recibir consejo, consuelo ó auxilio.

(2) V. tambien la C. 40, a. 2.

(3) Así comunmente: en otros se lee 44, como en el testo moderno del Decreto, y trae Ivo Carnotense, part. 6, cap. 334.

(4) Otros dicen 28 y otros 36.

tres testigos es necesario y suficiente en todo juicio.

Responderémos, que segun el Filósofo (Ethic., l. 1, c. 3 y c. 1) no se debe buscar igualmente la certidumbre en toda materia : porque en los actos humanos, sobre los cuales se constituyen los juicios y exigen testimonios, no puede tenerse certidumbre demostrativa; pues tienen por objeto cosas contingentes y variables, y por lo tanto es bastante la probable certidumbre, que en la mayoría de las ocasiones llegue á la verdad, aunque en las ménos se separe de ella. Mas es probable que la palabra de muchos encierra más verdad que el dicho de uno solo; y por esta razon, como el acusado que niega es uno, pero muchos los testigos que afirman lo mismo que el acusador, se ha instituido racionalmente por derecho divino y humano que se esté al dicho de los testigos. Por otra parte toda multitud está comprendida en tres cosas, á saber, principio, medio y fin : por consiguiente segun el Filósofo (De cœlo, l. 1, t. 2), « todo y la totalidad » fijamos tres. Hay en efecto tres individuos que afirman, cuando dos testigos convienen con el acusador; y por eso se requieren *dos testigos, ó para mayor certeza, siendo tres*, que es la multitud perfecta en los testigos mismos. Por esta razon se dice (Eccl. 4, 12), *cuerda triple dificilmente se rompe*; y San Agustin con motivo de estas palabras (Joan. 8), *el testimonio de dos hombres es verdadero*, dice (Tract. 36) que « en esto se recomienda la Trinidad, segun el misterio, en la cual reside el fundamento perpétuo de la verdad ».

Al argumento 1.º dirémos que, por grande que fuese la multitud de testigos que se determinase, podría algunas veces ser inútil el testimonio; puesto que está escrito (Ex., 23, 2), *no sigas (1) á la muchedumbre, para hacer mal*. Sin embargo, aunque no se puede tener la certidumbre infalible en tales casos, no debe despreciarse la que probablemente pudiera tenerse por dos ó tres testigos, como se ha dicho.

Al 2.º que el desacuerdo de los testigos en algunas principales circunstancias,

que varían la sustancia del hecho, por ejemplo, en el tiempo ó en el lugar ó en las personas, de que se trata principalmente, quita la eficacia del testimonio; puesto que, si discuerdan en esas, parece que son singulares en sus testimonios y que hablan de hechos diversos, como si uno dice que se ha hecho una cosa en tal tiempo ó lugar y otro en diversos, no parece que hablan del mismo hecho. Mas no desvirtúa el testimonio, si uno dice que no recuerda y el otro afirma el tiempo y lugar determinado; y, si en tales casos los testigos del acusador y del acusado discordasen absolutamente, siendo iguales en número y dignidad; se está á favor del reo, porque el juez debe ser más fácil en absolver que en condenar: á no ser tal vez en las causas favorables, como lo es la de la libertad y otras á este tenor. Pero, si los testigos de la misma parte disintieren, debe el juez por la penetracion de su espíritu reflexionar, á qué parte debe inclinarse, ó por el número de los testigos ó por la dignidad de ellos, ó por la favorabilidad de la causa ó condicion del negocio y declaraciones. Mucho más empero se rechaza el testimonio de uno, si, interrogado sobre lo que ha visto y lo que sabe, está en discordancia consigo mismo; pero no, si preguntado sobre la opinion y fama se contradice; puesto que puede segun las diferentes cosas, que ha visto y oído, ser movido á contestar de diversas maneras. Mas, si hay discordancia de testimonio en algunas circunstancias no pertenecientes á la sustancia del hecho, por ejemplo, si el tiempo era nublado ó sereno, ó si la casa estaba ó no pintada, ó algo á este tenor; tal discordancia no perjudica al testimonio, puesto que los hombres no suelen inquietarse mucho sobre tales cosas, que por lo mismo con la mayor facilidad se escapan de la memoria: ántes bien alguna discordancia en tales circunstancias da mayor fuerza al testimonio, como dice San Juan Crisóstomo (super Matth. hom. 1); porque, si concordáran en todo hasta en los más mínimos detalles, parecería que declaraban lo mismo por prévio acuerdo: lo cual sin embargo se deja á la prudencia del juez el discernirlo.

Al 3.º que aquello tiene lugar espe-

(1) La Vulgata dice *sequeris* (seguirás).

cialmente en los obispos, presbíteros, diáconos y clérigos de la Iglesia romana, á causa de su dignidad; y esto por tres razones: 1.^a porque en ella deben instituirse hombres tales, que á su santidad se dé más crédito que á muchos testigos; 2.^a porque los hombres, que deben juzgar á otros, tienen por lo comun á causa de la justicia muchos adversarios; por lo cual no se debe creer lijeramente á los testigos contra ellos, á no ser concordés en gran número; 3.^a porque por la condenacion de alguno de ellos se rebajaría en la opinion de los hombres la dignidad y autoridad de aquella Iglesia, lo cual es más peligroso que tolerar en ella á algun pecador; á no ser muy público y manifiesto, de lo que se originaría gran escándalo.

ARTÍCULO III. — El testimonio de alguno debe ser repellido sin culpa suya?

1.^o Parece que el testimonio de alguno no debe ser desechado sino por culpa: porque á algunos se impone como castigo el no ser admitidos para testigos, como se ve en los que están tachados de infamia; y el castigo no debe aplicarse sino por culpa. Luego parece que ningun testimonio debe desecharse sino á causa de la culpa.

2.^o Se debe presumir bien de todo el mundo, á no ser que aparezca lo contrario. Es así que á la bondad del hombre pertenece el que diga verdadero testimonio. Luego, no pudiéndose probar lo contrario sino por alguna culpa, parece que no debe desecharse el testimonio de nadie sino á causa de la culpa.

3.^o Nadie se hace incapaz para cosas necesarias á la salvacion sino por el pecado. Pero el atestiguar la verdad es de necesidad para la salvacion, como se ha dicho (a. 1). Luego nadie debe ser escludido de testificar sino por culpa (*suya*).

Por el contrario, dice San Gregorio (in Regist. l. 11, epist. 56; 2, q. 1, c. *In primis*): « si se aduce que un obispo ha

» sido acusado por sus servidores, debe » saberse que no debió oírseles de modo » alguno ».

Conclusion. *El testimonio de alguno puede ser rechazado, ya por culpa ya sin culpa suya.*

Responderémos que el testimonio, como se ha dicho (a. 2), no tiene certeza infalible, sino probable. Por lo tanto, cualquiera cosa que sea lo que produzca probabilidad en contrario, hace ineficaz el testimonio; y se hace probable el que un individuo no esté seguro en atestiguar la verdad: unas veces por culpa suya, como los infeas é infames, lo mismo que los que son reos de un crimen público, los cuales ni pueden acusar; pero otras veces sin culpa, y esto ya por defecto de la razon, como se ve en los niños, insensatos y mujeres (1), ya por afecto, como cuando se trata de enemigos, parientes ó domésticos (2), ya tambien en razon de su condicion exterior, como son los pobres, los siervos y aquellos, á quienes se puede mandar, los cuales es probable que pueden ser inducidos fácilmente á dar testimonio contra la verdad. Así pues *es evidente que el testimonio de alguno es desechado, ya por culpa ya sin culpa.*

Al argumento 1.^o dirémos, que el privar á alguno del testimonio más pertenece á la cautela, para evitar el falso testimonio, que al castigo. Por consiguiente no hay paridad.

Al 2.^o que de cualquiera se debe presumir bien, á no ser que aparezca lo contrario, con tal que no redunde en peligro de otro; puesto que en este caso debe ponerse cuidado en no creer con facilidad á cualquiera, segun aquello (1 Joan. 4, 1): *no queratis creer á todo espíritu.*

Al 3.^o que el testificar es de necesidad para la salvacion, supuesta la idoneidad del testigo y el orden del derecho. Por consiguiente nada impide que se escusen algunos de dar testimonio, si no se reputan idóneos jurídicamente.

(1) El derecho canónico escluye á las mujeres de dar testimonio en las causas criminales y tambien en los testamentos, pero no en las otras cosas civiles, á causa de la debilidad de su sexo.

(2) Hoy no se exige declaracion como testigos á los hermanos y consanguíneos ó afines del reo en primer grado, como ni á los que por su profesion ú oficio deben guardar secreto natural, cuales son el médico, abogado, etc.

ARTÍCULO IV. — El testimonio falso es siempre pecado mortal?

1.º Parece que el testimonio falso no es siempre pecado mortal; porque sucede que uno da un testimonio falso por ignorancia del hecho, y tal ignorancia escusa de pecado mortal. Luego el testimonio falso no siempre es pecado mortal.

2.º La mentira, que aprovecha á alguien y á nadie perjudica, es oficiosa, que no es pecado mortal. Pero algunas veces en el falso testimonio existe tal mentira, por ejemplo, cuando uno da un falso testimonio, para librar á alguien de la muerte ó de una sentencia injusta, que se intenta por algunos falsos testigos ó por la perversidad del juez. Luego tal falso testimonio no es pecado mortal.

3.º Se pide al testigo el juramento, á fin de que tema pecar mortalmente jurando en falso; lo cual no sería necesario, si el mismo falso testimonio fuera un pecado mortal: luego el falso testimonio no siempre es pecado mortal.

Por el contrario, dícese (Prov. 19, 5): *el testigo falso no será sin castigo.*

Conclusion. *El falso testimonio [1] considerado por parte del perjurio es siempre pecado mortal; considerado [2] por parte de la justicia es pecado mortal en su género; y considerado por parte de la falsedad [3] no siempre es pecado mortal.*

Responderémos, que el falso testimonio encierra una triple deformidad: 1.ª *por el perjurio*, puesto que los testigos no son admitidos, si no juran, y *por esto siempre es pecado mortal*; 2.ª *por la violacion de la justicia*, y de este modo *es pecado mortal en su género* (1), como

(1) Porque bajo este concepto puede admitirse parvidad de materia, lo cual no tiene lugar en el perjurio.

(2) Por cuanto el falso testimonio puede no ser pernicioso á nadie ó serlo en materia leve.

tambien cualquiera injusticia, por cuya razon se prohíbe en un precepto del Decálogo bajo esta forma el falso testimonio, cuando se dice (Exod. 20, 16), *no dirás falso testimonio contra tu prójimo*; porque no obra contra alguien el que le impide injuriar, sino solamente el que le priva de su justicia; y 3.ª *por la falsedad misma*, segun que toda mentira es pecado; y por esto *el falso testimonio no siempre de suyo es pecado mortal* (2).

Al argumento 1.º dirémos, que en dar testimonio no debe el hombre afirmar como cierto y sabiéndolo aquello, de que no está seguro; sino que debe dar por dudoso lo que duda y afirmar como cierto aquello, de que está seguro. Pero, como acontece por debilidad de la memoria humana que el hombre algunas veces cree que es cierto lo que es falso; si uno, meditando con el debido cuidado, cree que es cierto lo que es falso, no peca mortalmente (3) afirmando esto último; puesto que no dice falso testimonio absolutamente y con intencion, sino accidentalmente contra lo que intenta.

Al 2.º que el juicio injusto no es juicio; y por esto en virtud del juicio un falso testimonio producido en un juicio injusto, para impedir la justicia, no tiene razon de pecado mortal, sino solamente por la violacion del juramento.

Al 3.º que los hombres aborrecen más los pecados que son contra Dios, como los más graves, entre los cuales está el perjurio; pero no aborrecen tanto los pecados que son contra el prójimo, y por consiguiente se requiere el juramento del testigo para mayor certeza del testimonio.

(3) Deberá empero retractarse, si despues conoce la verdad y puede hacerlo sin grave perjuicio, so pena de quedar obligado á restituir ó indemnizar, por no evitar los daños pudiendo. Drioux.

CUESTION LXXI.

De la injusticia que tiene lugar en el juicio por parte de los abogados.

Tratarémos de la injusticia que se verifica en juicio por parte de los abogados. 1.º El abogado está obligado á encargarse de la causa de los pobres? — 2.º Deben algunos ser inhibidos del oficio de abogado? — 3.º El abogado peca defendiendo una causa injusta? — 4.º Peca recibiendo dinero por su defensa?

ARTÍCULO I. — *¿Está obligado el abogado á defender la causa de los pobres?*

1.º Parece que el abogado (1) está obligado á patrocinar la causa de los pobres, pues se dice (Exod. 23, 5): *si vieres el asno del que te aborrece caido debajo de la carga, no pasarás de largo, sino que le ayudarás á alzarlo*. Es así que no ménos peligro amenaza al pobre, si su causa es oprimida contra la justicia que si su asno está caido debajo de la carga. Luego el abogado está obligado á patrocinar la causa de los pobres.

2.º Dice San Gregorio (Hom. 9 in Evang): «el que tiene inteligencia, cuí-» dese de no callar absolutamente; el que » tiene afluencia de cosas, no cese de obrar » misericordia; el que tiene el arte de di-» rigir á otros, comuníquelo al prójimo; » el que tiene acceso cerca del rico, in-» terceda por los pobres; porque á todo » el mundo se pedirá cuenta áun del me-» nor talento, que hubiere recibido». Pero no se debe ocultar el talento que la Providencia ha dado, sino hacer fiel uso de él; lo cual es manifiesto por la pena del siervo, que esconde su riqueza (Matt. 25). Luego el abogado está obligado á hablar en defensa de los pobres.

3.º El precepto sobre el cumplimiento de las obras de misericordia, como afir-

mativo que es, obliga sobre todo por el lugar y por el tiempo, en que la necesidad se presenta; y parece ser tiempo de necesidad, cuando la causa de algun pobre es oprimida. Luego en tal caso parece que el abogado está obligado á patrocinar á los pobres.

Por el contrario: no menor necesidad es la del que carece del alimento, que la del que carece de abogado; y el que tiene poder, para alimentar á un pobre, no siempre (2) está obligado á hacerlo. Luego tampoco el abogado está siempre obligado á patrocinar la causa de los pobres.

Conclusion. *Cuando no se puede atender á las causas de los pobres de otro modo, tienen obligacion los abogados de tomarlas y defenderlas.*

Responderémos que, perteneciendo á la obra de misericordia el patrocinar la causa de los pobres, debe decirse aquí lo que se ha dicho acerca de las demas obras de misericordia (C. 32, a. 5 y 6). Pero nadie puede ejercer las obras de misericordia que reclaman todos los indigentes; y por esto, segun dice San Agustín (De doct. christ. l. 1, c. 28), «cuando » no pudieres ser útil á todos, debes mi-» rar principalmente por aquellos, que » por las circunstancias de los lugares, » tiempos y cualesquiera cosas, te estén

(1) Lo propio debe entenderse del procurador, notario, médico y demas, que ejercen profesiones análogas con carácter de funcionarios públicos y autorizados por las leyes en pro de la salud espiritual ó corporal y de los intereses individuales y comunes.

(2) Sí solo en casos de necesidad extrema ó al ménos tan grave y tal, que no pueda socorrerse de otro modo, como poco más adelante se explica y se ha dicho á propósito de la limosna (C. 32, a. 5).

» en cierto modo más estrechamente unidos ». Dice *circunstancias de lugares*, porque el hombre no está obligado á buscar por el mundo indigentes, á quienes socorrer; sino que le basta ejercer obras de caridad en favor de los que se le presentan. Por esto se dice (Éxod. 23, 4), *si encontrases buey ó asno perdido de tu enemigo, vuéveselo á llevar*; pero añade « *y de tiempos* », por cuanto el hombre no está obligado á proveer á la futura necesidad de otro, sino que es bastante que socorra la presente: por lo cual se dice (1 Joan. 3, 17), *el que viere á su hermano tener necesidad y le cerrase sus entrañas ¿cómo está la caridad de Dios en él?*; mas añade *ó cualesquiera cosas*, porque el hombre debe cuidar más de los que le están unidos en cualquiera necesidad, segun aquello (1 Tim. 5, 8): *si alguno no tiene cuidado de los suyos, y mayormente de los de su casa, negó la fe*. Sin embargo, concurriendo estas condiciones, resta considerar si el que está en necesidad se halla en tal estado, que no se vislumbre cómo puede ser socorrido prontamente de otra manera; y en tal caso *está obligado á hacer con él una obra de misericordia*: pero, si en el momento se ve la manera de poderle socorrer de distinto modo, ya por uno mismo, ya por otra persona más cercana ó que tiene más elementos (1); no está obligado necesariamente á socorrer al indigente, de modo que peque no haciéndolo; por más que, si le socorriese sin tal necesidad, obraría laudablemente. Por esta razon *el abogado no siempre está obligado á patrocinar la causa de los pobres*, sino solamente á los en que concurren las predichas condiciones (2); de otra manera sería preciso que abandonase todos los demas negocios y se dedicase exclusivamente á proteger las causas de los pobres. Lo mismo dirémos del médico en cuanto á la curacion de los pobres.

Al argumento 1.º dirémos que, cuando el asno sucumbe bajo el peso de la carga, no puede ser socorrido en esta circunstancia sino por los que pasan, y por eso

están obligados á ayudarle; mas no lo estarían, si pudiese ser socorrido de otro modo.

Al 2.º que el hombre está obligado á compartir útilmente el talento, que le ha sido confiado, teniendo presente la oportunidad de los lugares, tiempos y otras cosas, como se ha dicho.

Al 3.º que no toda necesidad causa la obligacion de socorrer, sino solo la de que se ha hablado (3).

ARTÍCULO II. — ¿Son algunos inhibidos convenientemente con arreglo á derecho del oficio de abogar?

1.º Parece que algunos son separados inconvenientemente con arreglo á derecho del oficio de abogar: porque nadie debe ser desviado de las obras de misericordia, y defender las causas corresponde á las obras de misericordia, como se ha dicho (a. 1). Luego nadie debe ser excluido de este oficio.

2.º Parece que las causas contrarias no deben producir el mismo efecto. Pero el entregarse á las cosas divinas y el darse á los pecados es contrario: luego inconvenientemente se escluyen del oficio de abogado algunos por causa de religion, como los monjes y los clérigos; y otros por su culpa, como los infames y los herejes.

3.º El hombre debe amar al prójimo como á sí mismo; y al oficio de amor pertenece el que un abogado patrocine la causa de alguno. Luego inconvenientemente se prohíbe patrocinar las causas de otros á algunos, á quienes está concedido el derecho de defensa por sí mismos.

Por el contrario: segun el derecho (3, q. 7, c. *Infames*) muchas personas son escluidas del oficio de la abogacia.

Conclusion. *Convenientemente son algunos inhibidos del oficio de abogado.*

Respondéremos, que alguno es impedido de algun acto por dos razones, 1.ª por impotencia, 2.ª por ser inconveniente: la impotencia escluye á uno del acto absolutamente, miéntas que la inconvenien-

(1) Y con posibilidad física y moral, de modo que razonablemente deba creerse cumplirá con su deber de acudir en socorro del así necesitado.

(2) Es bien sabido que en la práctica las leyes ó el juez designan abogado defensor gratuito de los pobres ó que tienen derecho ó privilegio de pleitear por pobres; y aun en las

causas criminales suelen con frecuencia declararse de oficio las costas, gravando en ellas al fisco en gracia de los litigantes ó acusados.

(3) Existe esta extrema necesidad, cuando el reo, si no es ayudado, ha de perder la causa ó ser condenado á muerte ó despojado de sus bienes y reducido á una grave miseria.

cia no le excluye del todo, porque la necesidad puede destruirla. Así pues el oficio de abogado está prohibido á algunos á causa de su impotencia, por carecer de sentido ya interno, como los furiosos y los impúberes, ya externo, como los sordos y los mudos; porque es precisa al abogado la pericia interior, con la que pueda demostrar convenientemente la justicia de la causa que ha tomado á su cargo, y tener la lengua espedita y el oído libre para poder pronunciar y oír lo que se le dice. Por consiguiente á los que están privados de estas facultades (1) *les está prohibido absolutamente ejercer el cargo de abogados* ni por sí ni por otros. La conveniencia de ejercer este cargo falta por dos razones: 1.^a porque uno está obligado á cosas mayores; por cuya razón *no conviene á á los monjes y presbíteros ser abogados* en una causa cualquiera, ni se permite á los clérigos en los tribunales seculares, porque estas personas están dedicadas á las cosas divinas; 2.^a por defectos personales, ya corporales, como sucede á los ciegos, que no podrían convenientemente asistir al juicio; ya espirituales, porque no conviene que el que ha hollado en sí mismo la justicia sea el defensor de la justicia de otro. Por esta razón no conviene que los infames, los infieles y los condenados por crímenes graves sean abogados. Sin embargo la necesidad se prefiere á tal inconveniencia; y por esto tales personas pueden por sí mismas ó por otras á ellas unidas ejercer el oficio de abogado: por consiguiente los clérigos pueden ser abogados en defensa de sus iglesias, y los monjes en la del monasterio, si el abad se lo ordenase.

Al argumento 1.^o diremos, que algunas veces está prohibido hacer obras de misericordia á unos por defecto de conveniencia y á otros por causa de su impotencia; porque no todas las obras de misericordia convienen á todos, como á los necios no está bien el dar consejo, ni á los ignorantes el enseñar.

Al 2.^o que, así como la virtud se corrompe por exceso y defecto, del mismo

modo la inconveniencia proviene del más y del ménos. Por esta razón los unos son separados del oficio de abogado, por estar demasiado elevados para ejercerlo, como los religiosos y los clérigos; y los otros porque no tienen las cualidades que este oficio exige, como los infames y los infieles.

Al 3.^o que no urge tanto al hombre la necesidad de defender las causas ajenas como las propias; puesto que los otros pueden procurárselas de otra manera: por consiguiente no hay paridad.

ARTÍCULO III. — *El abogado peca, si defiende una causa injusta?*

1.^o Parece que el abogado no peca, defendiendo una causa injusta: porque, así como se manifiesta la pericia del médico, si sana una enfermedad desesperada; así también se manifiesta la pericia del abogado, si puede defender una causa injusta. Pero el médico es alabado, si cura una enfermedad desesperada. Luego también el abogado no peca, sino que más bien debe ser alabado, si defiende una causa injusta.

2.^o Es lícito desistir de cualquier pecado. Pero se castiga al abogado, si hace traición á su causa, como se ve (2, q. 3, in append. Grat. cap. *Si quem penituerit*). Luego el abogado no peca defendiendo una causa injusta, si con tal objeto la hubiere tomado.

3.^o El pecado parece ser mayor, si se emplea la injusticia para defender una causa justa (por ejemplo, aduciendo falsos testigos ó alegando falsas leyes) que defendiendo una causa injusta; porque aquello (2) es pecado en la forma, y esto (2) en la materia. Es así que parece ser lícito al abogado valerse de tales astucias, como al militar valerse de estratagemas en la guerra. Luego parece que el abogado no peca, si defiende una causa injusta.

Por el contrario, dícese (2, Paralip. 19, 2): *á un impío das socorro..., y por eso merecías ciertamente la ira del Señor.*

(1) Los que por falta de la ciencia necesaria pierden las causas justas de sus clientes ó se esponen á perderlas pecan mortalmente y quedan obligados á la restitución ó indemnización; y áun están en el deber de abstenerse del ejercicio de su profesion, de que se reconozcan incapaces, hasta tanto que adquieran la necesaria instruccion y suficiencia, lo mismo

que quien defiende una causa injusta, segun se hace constar en el siguiente a. 3.

(2) Algunas veces se hallan en la *Suma* traslocadas estas voces *hoc é illud*, como aquí; pero el sentido del contesto basta á sugerir su legitima interpretacion y consiguiente cambio de traduccion, cual lo hacemos en este pasaje.

Es así que el abogado, defendiendo una causa injusta, da socorro al impío. Luego merece la cólera de Dios por su pecado.

Conclusion. *El abogado [1] si defiende á sabiendas una causa injusta, peca gravemente, y está obligado á la restitucion; pero [2] si lu defiende por ignorancia, creyéndola justa, se escusa de pecado, segun que la ignorancia escusa.*

Responderémos, que es ilícito á uno cooperar á hacer el mal, ya sea aconsejando, ya ayudando, ya consintiendo de cualquier modo; puesto que el que aconseja y el que ayuda es en cierto modo el autor; y el Apóstol dice (Rom. 1, 32) que *son dignos de muerte, no tan solo los que hacen pecado, sino tambien los que consenten á los que lo hacen*: por lo tanto ya se ha dicho (C. 62, a. 7) que todos ellos están obligados á la restitucion. Siendo pues evidente que el abogado presta auxilio y consejo á aquel, cuya causa patrocina; es consiguiente que, *si á sabiendas defiende una causa injusta, peca sin duda gravemente (1), y está obligado á restituir á la otra parte el daño que le ha ocasionado en contra de la justicia*: pero, *si ignorantemente defiende una causa injusta, creyendo ser justa; se escusa segun el modo, con que puede ser excusada la ignorancia (2).*

Al argumento 1.º dirémos, que el médico, que se encarga de curar una enfermedad desesperada, á nadie hace injuria; al paso que el abogado, que toma una causa injusta, perjudica injustamente á aquel, contra quien presta injustamente su patrocinio: por lo tanto no hay paridad; porque, aunque parezca laudable en cuanto á la pericia del arte, peca no obstante en cuanto á la injusticia de la voluntad, puesto que abusa del arte para lo malo.

Al 2.º que, si el abogado cree en un principio que la causa es justa, y despues en su procedimiento aparece que es injusta; no debe hacer traicion, es decir, ayudar á la parte contraria ó revelarla los secretos de su causa (3): puede empero y debe abandonar la causa ó inducir á ceder ó arreglarse sin daño del adversario á aquel, cuya causa defiende.

(1) Si la causa es dudosa, segun parecer de todos los teólogos puede el abogado tomarla, con tal que advierta á su cliente esta circunstancia.

Al 3.º que, como se ha dicho (C. 40, a. 3), es lícito á un militar ó capitán valerse en una guerra justa de estratagemas en aquellas cosas que debe hacer, ocultándolas con prudencia; pero no obrando falsedad fraudulentamente, puesto que es preciso ser fiel hasta con el enemigo, como dice Ciceron (De offic. l. 1, tit. De bellicis offic.; y De fortitud. l. 3). Por lo tanto al abogado, que defiende una causa justa, es lícito ocultar prudentemente aquellas cosas, con las que podría impedirse su procedimiento; pero no le es permitido valerse de alguna falsedad

ARTÍCULO IV. — Es lícito al abogado recibir dinero por su defensa?

1.º Parece que no es lícito al abogado recibir dinero por su defensa: porque las obras de misericordia no se deben hacer por consideracion á la remuneracion humana, segun aquello (Luc. 14, 12): *cuando das una comida ó una cena, no llames á tus amigos, ni á tus hermanos, ni á tus parientes, ni á tus vecinos ricos; no sea que te vuelvan ellos á convidar y te lo paguen.* Es así que el patrocinar la causa de uno pertenece á las obras de misericordia, como se ha dicho (a. 1). Luego no es lícito al abogado recibir restitucion de dinero por el patrocinio prestado.

2.º No debe conmutarse lo espiritual por lo temporal; y la defensa prestada parece ser cierta cosa espiritual, puesto que es el uso de la ciencia del derecho: luego no es lícito al abogado recibir dinero por el patrocinio prestado.

3.º Así como al juicio concurre la persona del abogado, así tambien la persona del juez y la persona del testigo. Pero segun San Agustin en su carta á Macedonio (epist. 54) «el juez no debe vender la justa sentencia, ni el testigo el testimonio verdadero». Luego tampoco el abogado podrá vender el patrocinio justo.

Por el contrario, San Agustin dice (ibid.) que «el abogado vende lícitamente su justa defensa y el jurisconsulto el consejo verdadero».

Conclusion. *Es lícito á los abogados*

(2) Véase lo espuesto (l.º 2.º, C. 6, a. 8; C. 74, a. 5, al 1.º; y C. 76, a. 3 y 4).

(3) Véase lo dicho acerca de los testigos (C. 70).

por el patrocinio prestado en las causas de otros recibir estipendio segun la condicion de la persona y la costumbre del país.

Responderémos, que por las cosas, que uno no está obligado á dar á otro, puede justamente recibir recompensa; y es evidente que el abogado no siempre está obligado á patrocinar ó á aconsejar en las causas de otros: por lo tanto, si vende su patrocinio ó consejo, no obra contra justicia (1). La misma razon hay sobre el médico, que se ocupa en curar una enfermedad, y de todas las demas personas á este tenor; con tal empero que *reciban con moderacion, atendida la condicion de las personas y de los negocios y del trabajo y la costumbre del país*. Pero, si por codicia exigen algo sin moderacion, pecan contra la justicia; por lo que dice San Agustin en su carta á Macedonio (ibid.) que «suelen exigir por desmedida codicia ó improbidad, lo que no se les da por una tolerable costumbre».

Al argumento 1.º dirémos, que no siempre que el hombre puede obrar con misericordia, está obligado ó hacerlo gratuitamente; pues de lo contrario á nadie le sería permitido vender cosa alguna, puesto que el hombre puede emplear cualquier cosa en obras de misericordia: pero, cuando hace esto último, no debe

(1) Pero si pecaría estipulando ó exigiendo mayor retribucion en el caso de ganar la causa. Drioux.

buscar la remuneracion humana, sino la divina. Del mismo modo el abogado, cuando por misericordia defiende la causa de los pobres, no debe procurar la remuneracion humana, sino la divina; sin embargo no siempre está obligado á prestar su patrocinio gratuitamente.

Al 2.º que, aunque la ciencia del derecho sea cierta cosa espiritual, sin embargo su aplicacion requiere un trabajo corporal; y por consiguiente es lícito recibir dinero en recompensa de él, pues de lo contrario no sería permitido á ningun artífice vivir de su arte (2).

Al 3.º que el juez y el testigo son comunes á ambas partes, puesto que el juez está obligado á dar justa sentencia y el testigo á decir verdadero testimonio. Pero la justicia y la verdad no se inclinan á una parte más que á otra; y por lo tanto la sociedad tiene asignados á los jueces estipendios por su trabajo; y los testigos reciben de ambas partes, ó de la que los lleva al juicio, sus espensas, no como precio del testimonio, sino como estipendio de su trabajo; porque *nadie va á campaña á sus espensas*, como dice el Apóstol (I Cor. 9, 7): mas el abogado solamente defiende á una de las partes, y por lo tanto puede lícitamente hacerse pagar el servicio que le presta.

(2) Porque todo arte puede decirse que es en algun modo cierta cosa ó entidad espiritual.

CUESTION LXXII.

De las injurias de palabras, que se irrogan fuera de juicio; y primeramente de la contumelia.

Al tratar de esta materia, seguiremos este orden: 1.º contumelia; 2.º detraccion; 3.º susurracion; 4.º derision; 5.º maldicion. Sobre lo 1.º examinaremos: 1.º Qué es contumelia?—2.º Toda contumelia es pecado mortal?—3.º Débense reprimir los contumeliosos?—4.º Origen de la contumelia.

ARTÍCULO I.—La contumelia consiste en palabras? (1)

1.º Parece que la contumelia no consiste en las palabras: porque encierra cierto daño causado al prójimo, puesto que pertenece á la injusticia; y las palabras parece que no causan daño alguno al prójimo, ni en su persona ni en sus cosas. Luego la contumelia no consiste en las palabras.

2.º La contumelia parece pertenecer á cierta deshonra (2). Pero más puede ser uno deshonorado ó vituperado de hecho que de palabra. Luego parece que la contumelia no consiste en palabras, sino más bien en hechos.

3.º La deshonra, que se hace por palabras, se llama ultraje ó improprio. Es así que la contumelia parece diferenciarse del ultraje é improprio. Luego no consiste en las palabras.

Por el contrario: nada se percibe por el oído sino la palabra; y la contumelia se percibe por el oído, según el Profeta (Jer. 20, 10): *oi contumelias en derredor*. Luego la contumelia consiste en palabras.

Conclusion. *La contumelia consiste propiamente en palabras y en un sentido más amplio también en hechos.*

Responderemos, que la contumelia implica deshonra de alguno, y esto acon-

tece de dos modos: 1.º porque, resultando el honor de cierta superioridad, se deshonra á una persona al privarla de la excelencia, por la que posee el honor, lo cual tiene lugar por pecados de hecho, acerca de los que yase ha hablado (C. 64, 65 y 66); 2.º cuando alguno pone en conocimiento del interesado y de los demas lo que es contrario al honor de este; lo cual pertenece propiamente á la contumelia, que tiene lugar por medio de algunos signos. Pero, como dice San Agustín (De doctr. christ. l. 2, c. 3), « todos » los signos comparados con las palabras » son muy pocos, porque las palabras ob- » tuvieron entre los hombres el privilegio » de significar todas las concepciones del » espíritu: por consiguiente *la contumelia, propiamente hablando, consiste en las palabras*; por lo cual dice San Isidoro (Etym. l. 10, letra C) que « se llama contumelioso á alguno, porque es ligero y » rebosa en palabras de injuria ». Sin embargo, como también por medio de algunos hechos se significa algo, que en su significado posee la fuerza de las palabras que significa; síguese que *la contumelia tomada en un sentido lato se estiende también á los hechos*. Así que sobre aquello (Rom. 1), *contumeliosos, soberbios*, dice la Glosa (interl.) (3) que « son contumeliosos los que de palabra ú obra irrogan contumelias é insultos ».

(1) Séneca (De constantia sapientis, c. 10) la llama « hecho ó dicho inhonorífico », y más adelante (c. 11) « desprecio (contemptum) ».

(2) La contumelia puede definirse: « injusta afrenta ó deshonra de la persona presente, ya por palabras, ya por

» signos ».

(3) Tomada de Aymon ó más espresamente del Maestro de las Sentencias Pedro Lombardo. Primasio y Sedulio interpretan « veloces en injurias de palabras », y Teodoro « propensos á injurias (*ad proba proni*) ». Nicolai.

Al argumento 1.º dirémos, que las palabras consideradas en su esencia, es decir, como sonidos que hieren el oído, no hacen daño alguno al prójimo, sino cuando fatigan el oído, como cuando uno habla demasiado alto; pero como signos representativos de algo para conocimiento de los demás pueden ocasionar muchos males, entre los cuales uno es que el hombre es perjudicado en cuanto al detrimento de su honor ó del respeto que otros deben mostrarle; y por esto es mayor la contumelia, si alguno echa en cara á otro sus defectos en presencia de muchos: y sin embargo, si á él solo se le dicen, puede existir la contumelia, en cuanto el mismo que habla obra injustamente contra el respeto del que oye (1).

Al 2.º que en tanto alguno deshonor á otro por hecho, en cuanto sus actos producen ó significan lo que es contrario á su deshonor: en el primer caso esto no pertenece á la contumelia, sino á otras especies de injusticia, de que ya se ha hablado (C. 64, 65 y 66); mas en el segundo sí, en cuanto los hechos son tan significativos como las palabras.

Al 3.º que el ultraje y el impropio consisten en las palabras, como la contumelia; porque por todas estas cosas se representa el defecto de alguno en perjuicio de su honor. Pero tal defecto es triple, á saber: 1.º defecto de culpa, que se representa por palabras contumeliosas; 2.º defecto en general de culpa y de pena, que se representa por el ultraje, porque se ha solido atribuir el vicio, no solo al alma, sino tambien al cuerpo; y por consiguiente, si uno dice injuriosamente á otro que está ciego, dice en verdad un ultraje, mas no contumelia; pero, si uno dice á otro que es ladrón, no solo le infiere ultraje, sino tambien contumelia; 3.º algunas veces representa uno á otro el defecto de bajeza ó pobreza, lo cual tambien ataca al honor consiguiente á cualquiera escelencia; y esto se hace por la palabra de impropio, lo cual tiene lugar propiamente, cuando uno recuerda á otro injuriosamente lo que le dio, vién-

(1) Advierte Billuart que la contumelia propiamente afecta al presente de hecho ó como presente en imagen ó persona investida de su representación; ó al ménos en caso de completa ausencia se supone lanzada ó hecha con intencion de que llegue á su noticia, por serla esencial oponerse al honor del prójimo.

dole sufrir necesidad; por lo que se dice (Eccli. 20, 15): *dará poco y echará en cara mucho* (2). Mas á veces una de estas denominaciones se toma por la otra (3).

ARTÍCULO II. — La contumelia ó la afrenta es pecado mortal?

1.º Parece que la contumelia ó afrenta no es pecado mortal: porque ningun pecado mortal es acto de alguna virtud; y el insultar es el acto de alguna virtud, á saber, de la *eutrapelia* (*buen humor*), á la que pertenece satirizar de una manera fina (4), segun el Filósofo (*Ethic.* 1. 4, c. 14 ó 16). Luego la afrenta ó contumelia no es pecado mortal.

2.º El pecado mortal no se encuentra en los hombres perfectos; los cuales sin embargo dicen algunas veces afrentas ó contumelias, como consta del Apóstol, quien (*Galat.* 3, 1) dijo: *¡oh insensatos Galatas!* y el Señor dice (*Luc.* ult. 25): *¡oh necios y tardos de corazón para creer!* Luego la afrenta ó contumelia no es pecado mortal.

3.º Aunque lo que es pecado venial por su género puede hacerse mortal; sin embargo el pecado, que es por su género mortal, no puede ser venial, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 88, a. 4 y 6). Luego, si el decir afrenta ó contumelia fuese pecado mortal por su género, seguiríase que siempre sería pecado mortal: lo cual parece ser falso, como se ve en el que dice alguna palabra contumeliosa por lijereza, movido de arrebató ó de ira leve. Luego la contumelia ó afrenta no es por su género pecado mortal.

Por el contrario: nada merece la pena eterna del infierno sino el pecado mortal; y la afrenta ó contumelia merece la pena del infierno, segun aquello (*Matth.* 5, 22): *quien dijere á su hermano, FATUO, será reo de la pena* (5) *del fuego*. Luego la afrenta ó contumelia es pecado mortal.

Conclusion. *La contumelia ó afrenta*

(2) El necio (*insipiens*, v. 14).

(3) Estas tres cosas son de la misma especie, porque tienen el mismo objeto formal, á saber, perjudicar ó quitar el honor.

(4) *Opportune iudentes*, «chanceándose á tiempo».

(5) *Geheime ignis*. Véase en el tomo 1.º la nota 4 de su página 802.

formal, esto es, proferida con ánimo de dañar, es pecado mortal.

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 1, al 1.º), las palabras, no perjudican á otros, en cuanto son ciertos sonidos; sino en cuanto significan algo, cuya significacion procede del afecto interior: por consiguiente, cuando se trata de pecados de palabras, parece debe considerarse sobre todo la intencion con que se pronuncian. Luego, implicando por su esencia la afrenta y contumelia cierta deshonra, si la intencion del que las profiere tiende á quitar la honra á otro por las palabras que pronuncia, *esto es propia y absolutamente decir afrenta ó contumelia, lo cual es pecado mortal*, no ménos que el hurto ó la rapiña; pues no ménos ama el hombre su honra que la hacienda poseida (1). Pero, si alguno dijere palabra de afrenta ó contumelia á otro, no empero con ánimo de deshonorarle, sino quizá por correccion ó por otra causa á este tenor; no dice afrenta ó contumelia formal y *per se*, sino *per accidens* y materialmente, á saber, en cuanto dice lo que puede ser afrenta ó contumelia: y de consiguiente esto puede ser unas veces pecado venial, pero otras ni áun pecado alguno (2). En lo cual sin embargo es preciso que haya discrecion, á fin de usar moderadamente de tales palabras; puesto que podría ser tan grave la afrenta, que proferida sin precaucion quitase el honor de aquel, contra quien se profiriese: y en este caso el hombre puede pecar mortalmente, aunque no tuviera intencion de deshorrar á otro; como tambien si uno, que hiera inadvertidamente á otro jugando, le daña gravemente, no carece de culpa.

Al argumento 1.º dirémos, que pertenece á la *extrapelia* decir algun leve insulto, no para deshorrar ó contristar á aquel contra quien se pronuncia, sino más bien por causa de delectacion ó chanza; y esto puede ser sin pecado, si se observan las circunstancias debidas. Pero, si alguno no teme contristar á aquel,

(1) La satisfaccion por la injuria inferida con la contumelia debe hacerse mediante alguna especial demostracion de honor al agraviado, como cediéndole el puesto de preferencia, invitándole á la mesa ó saludándole con señalada deferencia. Drioux.

(2) Conforme á lo que luego esplica (al 2.º).

(3) Soto, Silvio y otros conformes con esta doctrina oscu-

contra quien se profiere tal afrenta jocosa, con tal que escite la risa en otros; esto es vicioso, como se dice en el mismo lugar.

Al 2.º que, así como es lícito azotar á alguno ó perjudicarle en sus cosas por vía de correccion; así tambien por vía de disciplina puede uno decir á otro, á quien debe corregir, alguna palabra afrentosa: y en este sentido el Señor llamó á sus discípulos (*stultos*) necios, y San Pablo á los Gálatas *insensatos*. Sin embargo, como dice San Agustin (1. 2, c. 19. De sermone Domini in monte), « rara vez y » en caso de extrema necesidad se han » de emplear estas repreensiones, en las » cuales debemos instar, no para nosotros, » sino para servir á Dios ».

Al 3.º que, dependiendo el pecado de afrenta ó de contumelia del ánimo del que lo comete, puede suceder que sea pecado venial, si es leve la afrenta, que no deshonna mucho al hombre, y se profiere ó por alguna lijereza de espíritu ó por algun acceso leve de ira sin propósito firme de deshorrar á alguno; como cuando alguno pretende contristar lijeramente á uno por tales palabras (3).

ARTÍCULO III. — Debe alguno sufrir las contumelias á él inferidas?

1.º Parece que alguno no debe sufrir las contumelias inferidas en contra suya; porque el que sufre la contumelia á él mismo inferida, da pábulo á la audacia del que le afrenta. Pero esto no debe hacerse: luego el hombre no debe sufrir la contumelia contra él proferida, sino más bien responder al que le afrenta (4).

2.º El hombre debe amarse más á sí mismo que á otro; y nadie debe sufrir que se injurie á otro; segun lo que se dice (Prov. 26, 10): *quien al necio impone silencio, aplaca las iras*. Luego tampoco debe sufrir alguno las afrentas contra él proferidas.

3.º A nadie es lícito vengarse á sí mismo, segun aquello (Rom. 12, 19):

san de pecado mortal á las mujerzuelas y gente de baja condicion, que en sus disputas se llenan mutuamente de improperios, á los que ni ellas mismas atribuyen gran importancia ni suelen tomarlos como ofensas graves á su honor.

(4) Devolver agravio por agravio, ó reprimir con palabras al contumelioso.

á mí me pertenece la venganza; yo pagaré. Pero uno se venga no resistiendo á la contumelia, segun la espresion de San Juan Crisóstomo (Hom. 22 in ep. ad Rom.; y Hom. 43 in Matth.): «si quieres vengarte, guarda silencio y le habrás dado un terrible correctivo». Luego no debe uno callando soportar palabras injuriosas, sino más bien contestar.

Por el contrario, dicese (Ps. 37, 13), *los que me buscaban males, hablaban vanidades; y despues añade; mas yo como un sordo no oía, y como un mudo que no abre su boca.*

Conclusion. *El hombre puede á veces repeler las contumelias, que le han sido inferidas, en bien del que las infiere, para reprimir la audacia de este y para defender su dignidad y autoridad; aunque debe tener siempre dispuesto su ánimo, para sufrir todas las injurias, si viere que conviene á su propia salvacion y á la de los demas.*

Responderémos que, así como la paciencia es necesaria en las cosas, que contra nosotros se hacen; así tambien lo es en las que contra nosotros se dicen. Pero debemos tener presentes en la buena disposicion del ánimo los preceptos de la paciencia en lo que se hace en contra nuestra, como dice San Agustin (De serm. Domini in monte, l. 1, c. 19), al esplicar aquel precepto del Señor, *si alguno te diere una bofetada en una mejilla, muéstrale la otra*; es decir, que el hombre esté dispuesto á obrar así, si necesario fuera. Sin embargo no siempre está obligado á hacer esto en acto; porque ni el mismo Señor lo hizo, sino que, despues de haber recibido un bofeton, dijo: *¿porqué me hieres?* como consta (Joan. 18, 23). Por lo tanto tambien acerca de las palabras afrentosas, que contra nosotros se dicen debe entenderse lo mismo; porque estamos obligados á tener el ánimo dispuesto á tolerar las afrentas, si fuere conveniente. *A veces sin embargo conviene que rechacemos la afrenta, que se nos ha inferido, sobre todo por dos razones: 1.ª por el bien del que infiere la afrenta, esto es, para reprimir su audacia é impedir que haga tales cosas en lo sucesivo, segun aquello (Prov. 26, 5), responde al necio segun su necedad, porque él no se crea sabio; 2.ª á causa del bien*

de muchos, cuyo provecho se impide por las injurias á nosotros inferidas; por lo cual dice San Gregorio (super Ezech. hom. 9): «aquellos, cuya vida debe servir de modelo á los demas, están obligados, si pueden, á imponer silencio á los que les denigran; no sea que no oigan su predicacion los que podían oirla, y así continuando en sus malas costumbres desprecien el vivir bien» (1).

Al argumento 1.º dirémos, que se debe reprimir con moderacion la audacia del contumelioso insultador, es decir, por deber de caridad, no por apego al propio honor; por lo que se dice (Prov., 26, 4): *no respondas al necio segun su necedad, porque no te hagas semejante á él.*

Al 2.º que en reprimir las afrentas ajenas no tanto se teme el deséo de honor privado, como cuando uno repele las propias; y más parece que esto proviene del afecto de la caridad.

Al 3.º que, si uno se callase, con el fin de provocar con su silencio la ira del que le afrenta, esto pertenecería á la venganza; pero, si uno calla, queriendo dar lugar á la ira, esto es laudable, y así se dice (Eccli. 8, 4): *no tengas pleito con hombre de lenguas, y no echés (2) leña en su fuego.*

ARTÍCULO IV. — La contumelia nace de la ira?

1.ª Parece que la afrenta no dimana de la ira; puesto que se dice (Prov. 11, 2): *en donde hubiere soberbia, allí habrá tambien deshonor.* Es así que la ira es un vicio distinto de la soberbia: luego la contumelia no dimana de la ira.

2.º Dicese (Prov. 20, 2): *todos los insensatos se mezclan en contumelias.* Pero la necedad es un vicio opuesto á la sabiduría, como se ha dicho (C: 46, a. 1); al paso que la ira se opone á la mansedumbre. Luego la contumelia no proviene de la ira.

3.º Ningun pecado se disminuye por su causa; mas el pecado de la contumelia se disminuye, si se profiere por ira; porque peca más gravemente el que por odio infiere una afrenta que el que lo hace

(1) Ten cuidado del buen nombre (Eccli. 41, 15), y (Prov. 22, 1) mejor es el buen nombre que muchas riquezas.

(2) La Vulgata dice (struas) echarás.

por ira : luego la contumelia no dimana de la ira.

Por el contrario, San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17) dice que « de la ira se originan las contumelias ».

Conclusion. *La contumelia nace principalmente de la ira* (1).

Responderémos que, si bien un pecado puede provenir de diversas (*fuentes*); dicese sin embargo tener origen más principalmente de lo que frecuentemente suele proceder á causa de la proximidad á su fin. La contumelia pues tiene grande afinidad con el fin de la ira, que es la venganza ; porque el que está irritado, no tiene otro medio más pronto, para vengarse, que afrentar á otro : y por consiguiente *la contumelia proviene principalmente de la ira.*

Al argumento 1.º dirémos, que la contumelia no se ordena al fin de la soberbia, que es la elevacion, y por consi-

guiente la contumelia no dimana directamente de la soberbia : mas la soberbia dispone á la contumelia, en cuanto los que se creen superiores, desprecian más fácilmente á otros y les injurian ; porque se irritan más fácilmente, como reputando indigno todo lo que se hace contra su voluntad.

Al 2.º que segun el Filósofo (Ethic. l. 7, c. 6) « la ira no escucha perfectamente á la razon » ; y así el airado padece defecto de la razon, en lo que conviene con la necedad : por cuyo motivo de la necedad dimana la contumelia, segun la afinidad que tiene con la ira.

Al 3.º que segun el Filósofo (Rhetor. l. 2, c. 4) « el enojado se propone ofender abiertamente, de lo cual no se cuida el que aborrece » : por consiguiente la contumelia, que implica injuria manifiesta, pertenece más á la ira que al odio.

CUESTION LXXIII.

De la detraccion.

Sobre esta materia se ofrecen á nuestra discusion cuatro puntos : 1.º Qué es la detraccion ? — 2.º Es pecado mortal ? — 3.º Su comparacion con otros pecados. — 4.º Peca alguno oyendo la detraccion ?

ARTÍCULO I. — *¿ La detraccion se define convenientemente diciendo que es « denigracion de la fama ajena por palabras » ?* (2)

1.º Parece que la detraccion no es « la denigracion de la fama ajena por palabras ocultas », como algunos (3) la definen : porque lo oculto y lo manifesto son circunstancias, que no constituyen especie de pecado, puesto que es accidental á este el que sea conocido de muchos ó de pocos ; y lo que no constituye especie de pecado, no pertenece á su razon, ni debe entrar en su definicion. Luego no pertenece al concepto de la

detraccion el que se haga por palabras ocultas.

2.º El conocimiento público pertenece á la esencia de la fama. Luego, si por la detraccion se denigra la fama de alguno, no podrá hacerse esto por palabras ocultas, sino por palabras dichas en público.

3.º Detrae el que sustrae algo ó disminuye de lo que es. Es así que algunas veces se denigra la fama de uno, aunque nada se quite de la verdad ; por ejemplo, cuando uno pone de manifesto verdaderos crímenes de alguien. Luego no toda denigracion de la fama es detraccion.

Por el contrario, dicese (Ecel. 10, 11) :

(1) Secundaria y accidentalmente proviene á veces de la soberbia, odio, fatuidad ú otros vicios y defectos, como se insinúa en las objeciones y sus respuestas.

(2) Alberto Magno define así la detraccion : « denigracion de la fama ajena por palabras ocultas » ; y del mismo modo la define el gran teólogo Vivar.

(3) Entre ellos Alberto Magno en su *Suma Teológica* (p. 2.ª, q. 117, a. 1), haciendo notar él mismo que más bien que definicion hace así de ella una descripcion, no tanto por sus principios esenciales como por sus accidentales elementos. Billuart la adopta asimismo, aunque anteponiendo la palabra « injusta ».

el que de otro dice mal en secreto, no es ménos que una sierpe, que muerde sin ruido. Luego morder ocultamente la fama de alguno es detraer.

Conclusion. *La detraccion es la denigracion de la fama ajena por medio de palabras dichas privadamente.*

Responderémos que, así como se daña á otro por hecho de dos maneras, manifestamente, como en la rapiña ó cualquiera violencia inferida, y ocultamente, como en el hurto é hiriéndole pérfidamente; así tambien se ofende á otro de palabra de dos modos, públicamente, y esto se verifica por la contumelia, como se ha dicho (C. 72, a. 1), y *ocultamente, lo cual tiene lugar por la detraccion.* Mas en el hecho de que alguno profiere públicamente palabras contra otro, parece que le estima en poco, y de consiguiente se le deshonra por esto mismo: así que la contumelia causa detrimento al honor de aquel, contra quien se profiere; al paso que el que habla en secreto contra alguien, parece que le respeta más bien que le estima en poco: por lo cual no infiere directamente detrimento á su honor, sino á su fama, en cuanto el que profiere ocultamente tales palabras, hace, cuanto es de su parte, que los que le oyen tengan mala opinion de aquel, contra quien habla; pues parece que lo que intenta y procura en su detraccion es que se le crean sus palabras. Por esto es evidente que la detraccion difiere de la afrenta de dos modos: 1.º en cuanto al modo de espresarse, púesto que el contumelioso habla contra alguien abiertamente, miéntras que el detractor habla en secreto; 2.º en cuanto al fin intentado ó en cuanto al daño inferido, porque el contumelioso deroga el honor y el detractor la fama (1).

Al argumento 1.º dirémos, que en las conmutaciones voluntarias (2), á las cuales se reducen todos los daños causados al prójimo de palabra ó de hecho, lo secreto y lo público diversifican la naturaleza del pecado; porque lo que es involuntario por violencia es diverso de lo

que es involuntario por ignorancia, segun lo dicho (C. 65, a. 4; 1.ª-2ª, C. 6, a. 5 y 8).

Al 2.º que las palabras de la detraccion se dicen ocultas, no absolutamente, sino comparativamente á aquel, de quien se dicen: porque se dicen en ausencia de este y sin que lo sepa; miéntras que el contumelioso lo hace á la faz del hombre. Por consiguiente, si uno habla mal de otro delante de muchos, cuando está ausente, hay detraccion; miéntras que, si solo él está presente, es contumelia: aunque tambien, si se habla mal de un ausente á una sola persona, corrompe la fama del ausente, no en todo; sino en parte.

Al 3.º que se dice que uno es detractor, no porque disminuye la verdad, sino porque disminuye la fama de aquel; lo cual se verifica unas veces directamente y otras indirectamente: directamente de cuatro modos (3): 1.º cuando imputa una cosa falsa á otro, 2.º cuando aumenta la culpabilidad con sus palabras, 3.º cuando revela lo oculto, y 4.º cuando lo que es bueno dice haberse hecho con mala intencion; é indirectamente, ya cuando lo bueno de otro, ya callándolo maliciosamente, ya disminuyéndolo.

ARTÍCULO II. — La detraccion es pecado mortal?

1.º Parece que la detraccion no es pecado mortal: porque ningun acto de virtud es pecado mortal; y el revelar el pecado oculto, que, como hemos dicho (a. 1, al. 3.º), pertenece á la detraccion, es acto de virtud, ó de caridad, cuando uno denuncia el pecado de su hermano procurando su enmienda, ó tambien es acto de justicia, cuando uno acusa al hermano. Luego la detraccion no es pecado mortal.

2.º Sobre aquello (Prov. 24), *no te mezcles con los detractores*, dice la Glosa (ord. Rab. super illud, *Hæc quoque sapientibus*): «este vicio especialmente » afecta á todo el género humano ». Es

(1) Hállanse no pocas veces unidos estos dos vicios; como, si uno echa en cara á otro un crimen falso ó verdadero, pero oculto, hay á la vez contumelia y detraccion.

(2) Véase la nota 1, pág. 415.

(3) Lo cual se espresa en estos versos: *Imponens, negans*

manifestans, in mala vertens; y qui negat, aut minuit, retinet, laudat, remittit. Aunque el cuarto modo no lo pone el Santo Doctor, inclúyose evidentemente en el segundo ó tercero por él señalados.

así que ningún pecado mortal se encuentra en todo el género humano, porque muchos se abstienen del pecado mortal; mientras que los pecados veniales se encuentran en todos. Luego la detraccion es pecado venial.

3.º San Agustín (Hom. De igne purgatorio, 41 De sanctis) coloca entre los pecados pequeños « las malas palabras, » que pronunciamos con toda facilidad ó « temeridad », lo cual pertenece á la detraccion. Luego esta es pecado venial.

Por el contrario, dicese (Rom. 1, 30), *detractores aborrecidos de Dios*, lo cual, se añade segun la Glosa (ord. Petri Lomb.), « para que no se juzgue esta » *lijera falta*, por consistir en palabras».

Conclusion. *La detraccion por su género y en absoluto es pecado mortal.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 72, a. 2), los pecados de palabras deben ser principalmente juzgados segun la intencion del que las pronuncia; y la detraccion segun su naturaleza se ordena á denigrar la fama de alguien: por consiguiente es detractor, absolutamente hablando, el que habla de alguien en su ausencia, con el fin de denigrar su fama. Pero quitar á alguien su reputacion es muy grave, puesto que entre las cosas temporales parece ser la fama la más preciosa, por cuya falta se priva al hombre de hacer bien una multitud de cosas; por lo cual se dice (Eccli. 41, 15): *ten cuidado del buen nombre; porque este será para ti más permanente que mil tesoros grandes y preciosos.* Por lo tanto *la detraccion, absolutamente hablando, es pecado mortal.* Sucede sin embargo algunas veces que uno dice algunas palabras, por las que se disminuye la fama de alguien, sin tener esta intencion sino otra cualquiera; mas esto no es detraer absoluta y formalmente hablando, sino solo materialmente y como *per accidens.* En efecto: si las palabras, por las que se disminuye la fama de otro, las profiere alguno por algun bien necesario, observando las debidas circunstancias (1),

(1) A saber: 1.º que no se revele más ni á más de lo que sea necesario para evitar el mal ó conseguir el bien; 2.º que sea probable que la revelacion haya de producir buen efecto; 3.º que se haga con recta intencion; 4.º que sea de alguna importancia el bien que se intenta conseguir, ó el mal que se trata de evitar.

(2) *Ex ipso genere verborum.* No sin visos de fundamento sos-

no es pecado ni puede llamarse detraccion; pero, si las dice por lijereza de espíritu ó por alguna causa no necesaria, no es pecado mortal, á ménos que acaso lo que se haya dicho sea tan grave que perjudique notablemente á la fama de alguien, y principalmente en lo perteneciente á la honestidad de la vida: porque esto por la calidad misma de las palabras (2) tiene carácter de pecado mortal; y está uno obligado á devolver la fama, como lo está á la restitution de cualquier cosa sustraída, del modo que se ha dicho (C. 62), al tratar de la restitution.

Al argumento 1.º dirémos, que el revelar un pecado oculto de alguien, denunciándolo para su enmienda ó acusándole á causa del bien de la justicia pública, no es detraer, como se ha dicho (aquí y C. 68, a. 1).

Al 2.º que aquella Glosa no dice que la detraccion se encuentre en todo el género humano, sino que añade (*pæne*) *casí*; ya porque *es infinito el número de los necios*, y pocos los que caminan por la vía de la salvacion (3); ya tambien porque pocos ó ningunos son los que alguna vez no digan por lijereza de espíritu algo, con que se aminore la fama de uno en algo ó levemente; pues, como se dice (Jac. 3, 2), *el que no tropieza en palabra, este es varon perfecto.*

Al 3.º que San Agustín habla en el caso, en que uno dice de otro un mal leve sin intencion de perjudicarlo, y solo por lijereza de espíritu ó de lengua.

ARTÍCULO III. — ¿La detraccion es un pecado más grave que todos los que se cometen contra el prójimo?

1.º Parece que la detraccion es el pecado más grave de todos los que se cometen contra el prójimo: porque sobre aquello (Ps. 108), *en vez de amarme, decian mal de mí*, dice la Glosa (ord. Aug.): « más daño causan á Cristo en sus miembros los detractores, que matan las al-

pechan algunos que la palabra *verborum* ha sido intercalada y redundante en el testo, á pesar de hallarse unánimemente en todos los códices ó impresos: en caso de suprimirse, debería traducirse « por su mismo género », ó « en tésis general », cual parece en efecto ser la mente del Autor.

(3) Como se lee sustancialmente (Matth. 7, 14).

»mas de los que habían de creer, que los »que mataron su carne, que debía luego »resucitar». Por lo que se ve que la detraccion es un pecado más grave que el homicidio, cuanto es más grave matar el alma, que matar el cuerpo. Pero el homicidio es el pecado más grave entre los que se cometen contra el prójimo. Luego la detraccion es absolutamente el pecado más grave entre todos los pecados.

2.º La detraccion parece ser pecado más grave que la contumelia; puesto que el hombre puede repeler la contumelia, mas no así la detraccion oculta. Es así que la contumelia parece ser mayor pecado que el adulterio; por cuanto el adulterio une dos en una carne, al paso que la contumelia divide en muchas partes á los que están unidos. Luego la detraccion es mayor pecado que el adulterio, el cual sin embargo tiene grandísima gravedad entre los otros pecados, que se cometen contra el prójimo.

3.º La contumelia dimana de la ira y la detraccion de la envidia, como consta por San Gregorio (Moral. l. 31, c. 17). Siendo pues la envidia un pecado mayor que la ira, la detraccion es por consiguiente mayor pecado que la contumelia, y por tanto resulta lo que anteriormente.

4.º Un pecado es tanto más grave, cuanto más grave defecto induce; y la detraccion induce un gravísimo defecto, esto es, la ceguedad de la mente, pues dice San Gregorio (in Regist. l. 8, epist. 45): «¿qué otra cosa hacen los detractores, que soplar en el polvo, haciendo »ir á parar la tierra á sus ojos en tales »términos, que cuanto más detractan, »ménos verdad ven?» Luego la detraccion es el pecado más grave entre los que se cometen contra el prójimo.

Por el contrario: es más grave pecar de hecho que de palabra; y la detraccion es pecado de palabra, miéntras que el adulterio, el homicidio y el hurto lo son de hecho: luego la detraccion no es más grave que los demas pecados contra el prójimo.

Conclusion. *La detraccion es por su género un pecado más grave que el hurto, y menor que el homicidio y el adulterio.*

Responderémos, que los pecados, que se cometen contra el prójimo, débense computar absolutamente segun el daño

que le causan, puesto que por esto tienen razon de culpa; y tanto mayor es el daño, cuanto mayor bien se quita. Habiendo empero tres clases de bienes del hombre, á saber, del alma, del cuerpo y de las cosas esterioras; el bien del alma, que es el mayor, no puede ser destruido por otro sino ocasionalmente, por ejemplo, por mala persuasion, que no infiere necesidad; miéntras que los otros dos bienes, del cuerpo y de las cosas esterioras, pueden ser arrebatados violentamente por otro. Mas, puesto que el bien del cuerpo escede al bien de las cosas esterioras, son más graves los pecados, por los que se causa daño al cuerpo, que aquellos, por los que se irroga perjuicio á las cosas esterioras. Por consiguiente entre los demas pecados, que se cometen contra el prójimo, *es más grave el homicidio*, por el cual se quita la vida del prójimo, de la que goza en acto; sigue despues el adulterio, que es contra el orden legítimo de la generacion humana, por la que se entra en la vida; y por último los bienes esterioras, entre los que la fama escede á las riquezas, porque es más afín á los bienes espirituales; por lo que se dice (Prov. 22, 1), *mejor es el buen nombre que muchas riquezas*. Por consiguiente *la detraccion segun su género es pecado mayor que el hurto; pero menor que el homicidio ó el adulterio*. Sin embargo puede alterarse este orden en razon de las circunstancias agravantes ó atenuantes. *Per accidens* se aprecia la gravedad del pecado por parte del que lo comete, porque peca más gravemente, si peca por deliberacion, que si peca por debilidad ó impresion; y segun esto los pecados de locucion tienen alguna levedad, en cuanto fácilmente proceden de un *lapsus lingue*, sin grande premeditacion.

Al argumento 1.º dirémos, que los que hablan mal de Cristo, impidiendo la fe de sus miembros, atacan á su divinidad, sobre la que descansa la fe. Por consiguiente no es una simple detraccion, sino blasfemia.

Al 2.º que es un pecado más grave la contumelia que la detraccion, en cuanto encierra mayor desprecio del prójimo; como la rapiña es pecado más grave que el hurto, segun se ha dicho (c. 66, a. 9). Sin embargo la contumelia no es pecado

más grave que el adulterio; porque la gravedad del adulterio no se aprecia por la union de los cuerpos, sino por la desordenacion de la generacion humana. Pero el contumelioso no causa suficientemente la enemistad en otro, sino que solo divide ocasionalmente á los unidos, esto es, en cuanto en el hecho de propalar los defectos de alguien, aleja á otros cuanto puede de su amistad, aunque á ello no sean obligados por sus palabras. Así pues el detractor es ocasionalmente hasta homicida (1), esto es, en cuanto por sus palabras da á otro ocasion, para odiar ó despreciar al prójimo. Por lo cual en la carta de Clemente I (1 ad Jacob. in Decret. dist. 1 De pœn. cap. *Homicidiorum*) se dice que «los detractores son homicidas», esto es, ocasionalmente, puesto que *el que aborrece á su hermano es homicida* (2), como se dice (1 Joan. 3, 15).

Al 3.º que la ira trata de vengarse abiertamente, como dice el Filósofo (Khet. l. 2, c. 4). Por esta razon la detraction, que se hace en secreto, no es hija de la ira, como la contumelia; sino más bien de la envidia, que procura por todos los medios amenguar la gloria del prójimo. Sin embargo no se sigue por esto que la detraction sea más grave que la contumelia; porque de un vicio menor puede provenir mayor pecado, como de la ira nacen el homicidio y la blasfemia: dado que se considera el origen de los pecados segun su inclinacion al fin; lo cual tiene lugar por parte de la conversion, miéntras que la gravedad del pecado se considera más bien por parte de la aversion.

Al 4.º que, puesto que *el hombre se alegra en la sentencia de su boca*, como se dice (Prov. 15, 23); de ahí es que el que detrae comienza á amar más y creer lo que dice, y por consiguiente á aborrecer más al prójimo, y de esta manera á separarse más del conocimiento de la verdad. Sin embargo este efecto puede se-

guirse tambien de otros pecados, que pertenecen al odio del prójimo.

ARTÍCULO IV. — El oyente, que tolera al detractor, peca gravemente?

1.º Parece que el oyente, que tolera al detractor, no peca gravemente: porque nadie está obligado á otro más que á sí mismo, y es laudable que el hombre tolere con paciencia á sus detractores, pues dice San Gregorio (super Ezech. hom. 9): «como no debemos provocar por nuestra parte las lenguas de los detractores, para que no perezcan ellos; así mismo debemos soportar con igualdad de ánimo las suscitadas por su malicia, con el fin de que crezca el mérito en nosotros». Luego no peca uno, si no resiste á las detractions de otros.

2.º Dícese (Eccli. 4, 30): *de ningun modo contradigas á la palabra de la verdad*. Mas algunas veces se hace una detraction, diciendo palabras de verdad, como se ha dicho (a. 1, al 3). Luego parece que no siempre está obligado el hombre á resistir á los detractores.

3.º Nadie debe impedir lo que cede en utilidad de otros. Es así que la detraction es frecuentemente útil á aquellos, contra quienes se murmura, pues dice el Papa Pio (in appendice ad cap. *Oves*, 6, q. 1): «algunas veces la detraction se concita contra los buenos, para humillar á los que la adulacion de sus parientes ó el favor de las personas estrañas había enorgullecido». Luego no se debe impedir á los detractores.

Por el contrario, dice San Jerónimo (epist. 2 ad Nepotian.): «cuida no tengas la lengua ó el oido con comezon, esto es, no detraças á otros ni oigas á los que detractan».

Conclusion. *El que oye al detractor sin reproche [1] hácese su cómplice: si le induce á la detraction [2] ó al ménos se complace en ella por odio al difamado, peca no ménos que aquel y á veces más:*

(1) Del alma de aquel, á quien da ocasion de pecar mortalmente por odio ó desprecio al injuriado por la detraction.

(2) El V. Granada describe los daños causados por la difamacion del modo siguiente: «con la lengua puede uno dañar á otro, no ménos que el ladrón, adúltero y homicida. Ladrón, adúltero y homicida se puede llamar, y por tal será condenado, el falso robador de la fama y honra de su hermano;

» homicida, porque con su venenosa lengua como saeta herbolada hiere la fama, que el hombre á veces estima más que la vida; adúltero, porque ensucia con su torpe falsedad la hermosa y resplandeciente verdad; y ladrón, porque con su falso testimonio roba la fama, que es de más valor que la hacienda».

y, si no agradándole calla ó no repele de algun modo la detraction [3] por temor ó negligencia ó como por cortedad, peca ménos que el detractor; pero á veces mortalmente [4], aunque las más solo venialmente.

Responderémos, que segun el Apóstol (Rom. 1, 32) son dignos de muerte, no solo los que hacen pecados, sino tambien los que consienten á los que los hacen; lo cual tiene lugar de dos modos: 1.º directamente, esto es, cuando uno induce á otro al pecado ó le agrada el pecado; 2.º indirectamente, cuando no resiste, pudiendo resistir; y esto acontece algunas veces, no porque agrada el pecado, sino por algun temor humano. Debe pues decirse que, si alguno escucha á los detractores sin resistencia, parece que consiente al detractor, por lo que se hace partícipe de su pecado: y, si le induce á detraer ó al ménos le agrada la detraction por odio á aquel, á quien se detracta; no ménos peca que el detractor, y á veces más (1); por lo que dice San Bernardo (De consid. l. 2, c. 13): «no diría con facilidad, cuál de estas dos cosas es más punible, si detraer ó escuchar al detractor»: pero, si no le agrada el pecado, sino que por temor ó por negligencia ó áun como por vergüenza omite el repeler al detractor; peca en verdad, pero mucho ménos que el detractor y las más veces venialmente (2). Alguna vez puede ser esto tambien pecado mortal, ya porque uno tenga el deber de corregir al detractor, ya por algun peligro consiguiente, ya por el origen, por el cual el temor humano puede ser algunas veces pecado mortal, como se ha dicho (C. 19, a. 3).

Al argumento 1.º dirémos, que nadie

(1) Contra caridad por el escándalo respecto del detractor, á quien induce á pecar; y contra justicia en cuanto al difamado, siendo así causa de su deshonra. Billuart.

(2) Y áun podrá excusarse de pecado en algun caso, como

oye las murmuraciones propias; porque los males, que se dicen de alguien en su presencia, no son detecciones propiamente hablando, sino contumelias, como se ha dicho (a. 1, al 2.º). Sin embargo las detecciones hechas contra alguien pueden llegar á noticia del mismo por las relaciones de otros, y en este caso está á su arbitrio consentir el detrimento de su fama; á no ser que esto redunde en peligro de otros, como se ha dicho (aquí, y C. 72, a. 3). Por consiguiente puede recomendarse en esto su paciencia, sufriendo con resignacion las detecciones propias: mas no está en su arbitrio consentir el detrimento de la fama de otro; y por lo tanto incurre en falta, si no se resiste á ello, pudiendo, por la misma razon con que uno está obligado á levantar el asno ajeno, que yace bajo el peso de la carga, segun se ordena (Deut. 22).

Al 2.º que no siempre debe alguno resistir al detractor, arguyéndole de falsedad; y máxime, si sabe que es verdadero lo que se dice: pero debe reprenderle de que peca por su detraction contra su hermano, ó al ménos hacerle ver que su detraction le desagrada, tomando un aire de disgusto (3); puesto que, segun se dice (Prov. 25, 23), *el viento aquilon disipa las lluvias, y la cara triste la lengua murmuradora.*

Al 3.º que la utilidad, que proviene de la detraction, no es por la intencion del detractor, sino por disposicion de Dios, el cual hace salir el bien de cualquier mal. Por esta razon no ménos se debe resistir á los que detractan que á los que roban ú oprimen á otros; aunque por esto los que son oprimidos ó despojados acrecienten su mérito, soportándolo con paciencia.

si el detractor es persona de muy alta categoria ó autoridad y el que le oye un oscuro erlado, por ejemplo. Drioux.

(3) Ó callando, ó mudando de conversacion, o retirándose con muestras de displicencia.

CUESTION LXXIV.

De la susurración (1).

Sobre esta cuestion examinaremos estos dos temas: 1.º La susurracion es un pecado distinto de la detraccion? — 2.º Cuál de los dos es más grave?

ARTÍCULO I.— La susurracion es pecado distinto de la detraccion?

1.º Parece que la susurracion no es pecado distinto de la detraccion: pues dice San Isidoro (Etym. l. 10, letra S): « *susurro* (el murmurador) toma este nombre del sonido de la locucion; por que, al hacer esta especie de detraccion, no habla á la faz de alguien, sino al oído ». Es así que pertenece á la detraccion hablar mal de otro. Luego la susurracion no es pecado distinto de la detraccion.

2.º Dicese (Lev. 19, 16): *no serás acriminador (criminator) ni chismoso (susurro) en los pueblos* (2). Pero acriminador parece ser lo mismo que detractor. Luego tampoco difiere la susurracion de la detraccion.

3.º Dicese (Eccli. 28, 15), *el chismoso y el de dos lenguas maldito será*; y parece ser lo mismo bilingüe que detractor, por cuanto los detractores suelen hablar con dos lenguas, á saber, una en ausencia y otra en presencia. Luego susurrador es lo mismo que detractor.

Por el contrario, sobre estas palabras (Rom. 1) *susurradores, detractores*, dice la Glosa (interl.): « susurradores son los que siembran la discordia entre los amigos; detractores los que niegan ó disminuyen lo bueno de otros ».

Conclusion. *La susurracion y la detraccion [1] tienen de comun la materia y la forma en el lenguaje; pero [2] difieren en el fin ó intencion, atacando la 1.ª á la amistad y la 2.ª al honor.*

(1) Puede teológicamente definirse: « locucion secreta y mala sobre el prójimo, para disolver la verdadera amistad ». Drioux.

(2) En los Setenta (v. 16) se lee: *no andarás con dolo en tu*

Responderemos, que *el susurrador y el detractor convienen en la materia y aún en la forma ó modo de espresarse*, puesto que ambos hablan mal ocultamente del prójimo; por cuya semejanza á veces se toma lo uno por lo otro. Así sobre aquello (Eccli. 5), *no seas tenido por susurrador*, dice la Glosa (interl. Rab.), « esto es, detractor ». *Difieren empero en el fin, por cuanto el detractor tiende á denigrar la fama del prójimo, á cuyo fin propala principalmente sobre él aquellos males, con que puede ser difamado ó al ménos disminuirse su reputacion; mientras que el susurrador tiende á disolver la amistad*, como se ve por la Glosa citada (arg. *Por el contrario*), por lo que se dice (Prov. 26. 20), *suprimido el chismoso, cesan las rencillas*. Por consiguiente el susurrador profiere tales males del prójimo, que pueden conmovier el ánimo del que oye contra el mismo, segun este pasaje (Eccli. 28, 11): *el hombre pecador (3) perturbará á los amigos, y en medio de los que tienen paz meterá enemistad*.

Al argumento 1.º dirémos, que el susurrador, en cuanto habla mal de otro, se dice que murmura; pero difiere del detractor en que no se propone absolutamente decir mal de él, sino todo aquello que pueda perturbar el ánimo de uno contra otro, aunque sea absolutamente bueno y sin embargo aparezca malo, en cuanto desagrada á quien se le dice.

Al 2.º que el acriminador difiere del susurrador y del detractor, porque el calumniador es el que públicamente achaca

nacion.

(3) Lo que sigue en el sagrado Texto denota bien á las claras que esto debe entenderse del murmurador con especialidad, segun se esplica (al 3.º).

crímenes á otros ya acusando ya ultrajando, lo cual no pertenece al detractor y susurrador.

Al 3.º que se dice bilingüe propiamente al susurrador; porque, existiendo la amistad entre dos, el susurrador se esfuerza en desbaratarla por ambas partes: y por consiguiente se vale de dos lenguas para los dos, hablando á uno mal del otro; por lo cual se dice (Eccl. 28, 15), *el chismoso y el bilingüe maldito es, y se añade; porque perturbará á muchos que tienen paz.*

ARTÍCULO II. — La detraccion es pecado más grave que la susurracion? (1).

1.º Parece que la detraccion es pecado más grave que la susurracion: porque los pecados orales consisten en que alguno dice malas cosas; pero el detractor dice del prójimo cosas que son absolutamente malas, porque de ellas dimana la infamia ó se disminuye la fama, mientras que el susurrador no se cuida de decir sino las que parecen malas, esto es, las que desagradan al que las escucha. Luego la detraccion es pecado más grave que la susurracion.

2.º Todo el que quita á alguien la fama, le quita no solo un amigo sino muchos; puesto que la inteligencia de uno cualquiera rehuye la amistad de personas infames: por lo cual contra uno (2) se dice (II Paralip. 19, 2), *te estrechas en amistad con los que aborrecen al Señor.* Es así que la susurracion quita un solo amigo. Luego es pecado más grave la detraccion que la susurracion.

3.º Dícese (Jac. 4, 11), *el que dice mal de su hermano, dice mal de la ley, y por consiguiente de Dios, que es legislador; y de esta manera el pecado de detraccion parece ser pecado contra Dios, el cual es gravísimo, como se ha demostrado (C. 20, a. 3; y 1.ª-2.ª C. 73, a. 3); mas el pecado de susurracion es contra el prójimo. Luego el pecado de detraccion es pecado más grave que el pecado de susurracion.*

Por el contrario, dícese (Eccl. 5, 17): *sobre el bilingüe hay una nota muy mala,*

y para el chismoso el odio y la enemistad y la afrenta.

Conclusion. *La susurracion es mayor pecado que la detraccion y la contumelia, cuanto la amistad se aventaja al honor.*

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 73, a. 3; y 1.ª-2.ª C. 73, a. 8), el pecado contra el prójimo es tanto más grave, cuanto mayor es el daño que se le causa; y el daño es tanto mayor, cuanto mayor es el bien que se destruye. Mas el primero de todos los bienes exteriores es el amigo, puesto que «sin amigos ninguno puede vivir», como se ve por el Filósofo (Ethic. I. 8, c. 1). Por eso se dice (Eccl. 6, 15): *nada hay comparable al amigo fiel.* Pero la misma fama, que se destruye por la detraccion, es necesaria principalmente para que el hombre se haga capaz de tener amigos. Por lo tanto la *susurracion es mayor pecado que la detraccion y aún que la contumelia; puesto que el amigo es mejor que el honor, y ser amado que ser honrado, como dice el Filósofo (Ethic. I. 8, c. 8).*

Al argumento 1.º dirémos, que la especie y la gravedad del pecado se considera más bien por el fin que por el objeto material; y por lo tanto por razon del fin la susurracion es más grave, aunque el detractor diga algunas veces peores cosas.

Al 2.º que la fama es una disposicion á la amistad, y la infamia á la enemistad; y la disposicion no llega al objeto, al que dispone: por consiguiente el que trabaja para algo, que es disposicion á la enemistad, peca ménos que el que obra directamente con el fin de producir la enemistad.

Al 3.º que el que habla mal del hermano, parece habla mal de la ley, por cuanto desprecia el precepto sobre el amor del prójimo, contra el cual obra más directamente el que se esfuerza en destruir la amistad. Por consiguiente este pecado es principalmente contra Dios, puesto que *Dios es caridad*, segun se dice (I Joan. 4, 16); y á causa de esto se dice (Prov. 6, 16): *seis cosas hay, que aborrece el Señor, y la última la detesta su alma (3); y esta última es el que siembra la discordia entre hermanos.*

(1) De suyo ó en su género la susurracion es pecado mortal; si bien en la práctica é individualmente puede y aún suele comunmente ser venial, ya por imperfeccion del acto, ya por la levedad de la materia ó del daño inferido ó intentado.

(2) Contra Josafat, rey de Judá, por su afinidad contraida con el impio Acab.

(3) Es decir, la aborrece asimismo, no precisamente más que las otras seis.

CUESTION LXXV.

Derision (1).

Acerca de esta materia estudiaremos dos puntos: 1.º La burla (*derisio*) es un pecado especial distinto de los otros pecados, por los cuales se infiere daño al prójimo por medio de palabras? — 2.º La burla es pecado mortal?

ARTÍCULO I. — ¿La burla es un pecado especial distinto de los anteriormente es-
puestos? (2)

1.º Parece que la burla no es un pecado especial distinto de los antedichos: porque la subsanacion parece ser la misma cosa que la burla; mas la subsanacion (*ó irrision*) parece pertenecer á la contumelia. Luego la burla no parece distinguirse de la contumelia.

2.º Nadie se burla sino de alguna cosa torpe (3), por la que el hombre se ruboriza; y estos pecados son de tal naturaleza que, si se dicen de alguien manifiestamente, pertenecen á la contumelia, y, si ocultamente, pertenecen á la detraction ó susurracion. Luego la burla no es un vicio distinto de los ya ántes mencionados.

3.º Estos pecados se distinguen segun los daños, que se infieren al prójimo. Es así que por la burla no se infiere otro daño al prójimo que en su honor ó reputacion ó en la amistad. Luego la burla no es pecado distinto de los antedichos.

Por el contrario: la burla tiene lugar por juego; por lo que se la llama tambien irrision (*illusio*). Sin embargo ninguno de los dichos anteriormente se produce por juego, sino con seriedad. Luego la burla difiere de todos los antedichos.

Conclusion. *La derision ó mofa difiere de los antedichos pecados de lengua, por*

cuanto tiende á infundir vergüenza ó ruborizar al prójimo.

Responderémos que, segun se ha dicho (C. 72, a. 2), los pecados de palabras deben ser principalmente apreciados segun la intencion del que los profiere; y por consiguiente segun las diversas miras, que uno se propone al hablar contra otro, se distinguen tales pecados. Así pues como el que ultraja tiene intencion de deprimir la honra del ultrajado y el detractor la de disminuir su fama y el chismoso la de deshacer la amistad; *el que se burla tiene intencion de hacer ruborizar á aquel, de quien se burla* (4); y, puesto que este fin es distinto de los otros, por eso tambien *el pecado de burla se distingue de los pecados susodichos.*

Al argumento 1.º dirémos, que la subsanacion y la irrision convienen en el fin, pero difieren en el modo: porque la burla se hace con la boca, esto es, por la palabra y carcajadas; mientras que la subsanacion frunciendo el ceño (*naso rugato*), como dice la Glosa (interl. Aug.), á propósito de estas palabras (Ps. 2, 4), *el que habita en los cielos se burlará de ellos*: pero tal diferencia no diversifica la especie. Sin embargo uno y otro difieren de la contumelia, como el rubor de la deshonra; pues el rubor es «el temor de la deshonra», como dice San Juan Damasceno (Orth. fid. lib. 2, c. 15).

Al 2.º que por una obra virtuosa me-

(1) Burla ó befa, por la que se intenta infundir rubor á alguno con palabras ó chanzas á modo de ludibrio ó escarnio, mofándose de él ó ridiculizándole ante otros ó aun á solas.

(2) De la contumelia, detraction y susurracion.

(3) Como Cam se rió ó mofó de ver desnudo á su padre Noé.

(4) Si pues no se propone escarnecerle, sino corregirle interesando su pudonor con moderada circunspeccion, y especialmente si ejerce sobre él alguna autoridad, de la que no abusa en menosprecio del ridiculizado; más bien ejerce un acto de caridad que no incurre en el vicio de la irrision.

rece uno de otros el respeto y la fama, y en sí mismo la gloria de una buena conciencia, según aquello (II Cor. 1, 12): *nuestra gloria es esta, el testimonio de nuestra conciencia*. Por consiguiente al contrario se pierde entre otros la fama y honor por un acto torpe, esto es, vicioso; y á este fin el calumniador y el detractor dicen cosas torpes de otro: pero para consigo mismo pierde uno por las cosas torpes, que se dicen, la gloria de la conciencia por cierta confusion y vergüenza, y á este fin dice cosas torpes el que se burla. Así es evidente que la burla se confunde con los vicios precedentes en la materia, pero difiere en el fin (1).

Al 3.º que la seguridad de la conciencia y su quietud es un gran bien, según aquello (Prov. 15, 15): *un espíritu tranquilo es como un convite continuo*. Por consiguiente el que inquieta la conciencia de alguien, confundiéndole, le infiere algún daño especial; y así la burla es un pecado especial.

ARTÍCULO II. — La burla puede ser pecado mortal?

1.º Parece que la burla no puede ser pecado mortal: porque todo pecado mortal es contrario á la caridad; mas la burla no parece contrariar á la caridad, porque tiene lugar á veces por juego entre amigos, por lo que se llama tambien chanza (*delusio*). Luego la burla no puede ser pecado mortal.

2.º La burla más grande parece ser la que se hace injuriando á Dios. Pero no toda burla, que redundá en injuria á Dios, es pecado mortal; de otra manera todo el que reincidiese en algún pecado venial, del que se arrepintió, pecaría mortalmente; pues dice San Isidoro (De sum. bono, l. 2, c. 16) que «es irrisor» tambien el no penitente, que todavía «ejecuta aquello, de que se arrepiente». Seguiríase tambien que toda simulacion sería pecado mortal; porque, según dice San Gregorio (Moral. l. 31, c. 9), «el» avestruz representa al simulador, que se «burla del caballo, es decir, del hombre

» justo, y del ginete, esto es, de Dios». Luego la burla no es pecado mortal.

3.º La contumelia y la detraction parecen ser pecados más graves que la burla; puesto que es cosa mayor hacer algo en serio que en chanza. Es así que no toda detraction ó contumelia es pecado mortal. Luego mucho ménos la burla.

Por el contrario, dícese (Prov. 3, 34): *él se burla de los burladores*. Es así que burlarse Dios es castigar eternamente por el pecado mortal, como consta por lo que se dice (Ps. 2, 4): *él que habita en los cielos se reirá de ellos*. Luego la burla es pecado mortal.

Conclusion. *Mofarse de uno [1] ridiculizando algun defecto leve en sí mismo es de suyo pecado venial; pero [2] mortal, si se intenta rebajar la dignidad ó concepto de la persona; y áun [3] más grave que la contumelia: por último [4] burlarse de Dios y de lo divino es un gravísimo pecado.*

Responderémos, que la irrision no se efectúa sino sobre algún mal ó defecto; y el mal, si es grande, no se toma por juego, sino en serio: por consiguiente, si se toma á juego ó risa, de lo que toma el nombre de irrision ó ilusion, esto es porque se considera como cosa insignificante. Puede empero tomarse un mal como pequeño de dos modos: 1.º absolutamente, y 2.º por razon de la persona. Así, *cuando alguno se divierte ó se rie del mal ó defecto de otra persona, porque en sí es un mal pequeño, es pecado venial y leve según su género (2); mientras que, si se toma como pequeño por razon de la persona, como los defectos de los niños y fátuos, de los que ordinariamente no se hace gran caso; entónces el burlarse ó reirse así de alguien es menospreciarle por completo y creerle tan vil que no ha de inquietarle su mal, sino que lo considerará como juego; y en este supuesto la burla es pecado mortal, y más grave que la contumelia, que existe de la misma manera al descubierto: porque el contumelioso parece tomar en serio el mal de otro, mientras que el irrisor á juego; y así parece ser mayor el desprecio y la deshonor. Según esto la burla es un pe-*

(1) Que viene á ser el objeto formal.

(2) Debe empero desistirse de ello por caridad, cuando la susceptibilidad del mofado le hace turbarse notablemente; si

bien áun en este caso y en opinion comun de los teólogos no es pecado mortal de ordinario.

cado grave; y tanto más grave, cuanto mayor respeto se debe á la persona, de quien se burla. Por consiguiente es gravísimo burlarse de Dios y de las cosas que son de Dios, segun el Profeta (Is. 37, 23), ¿á quién has ultrajado? y de quién has blasfemado? y contra quién has alzado tu voz? y despues se añade: contra el Santo de Israel. Ocupa el segundo lugar la burla de los padres, por lo que se dice (Prov. 30, 17): el ojo del que se mofa de su padre y que desprecia el parto de su madre, cuervos de arroyos lo saquen, y cómanlo los hijos de águila. Viene en tercer lugar como grave la burla de los justos, porque el honor es el premio de la virtud; y contra esto se dice (Job, 12, 4), es escarnecida la sencillez del justo, cuya burla es muy nociva, porque por esto los hombres son retraidos de obrar bien, segun San Gregorio (Moral. l. 20, c. 15): «los que ven brotar bienes» en las obras de otros, arráncanlos luego

» con mano de emponzoñadora censura».

Al argumento 1.º dirémos, que la chanza no implica cosa alguna contraria á la caridad con relacion á aquel, con quien se juega; puede sin embargo implicar algo contrario á la caridad con respecto á aquel, que es objeto de chanza, á causa del desprecio, como se ha dicho.

Al 2.º que el que reincide en el pecado, de que se arrepintió, y el que finge, no se burla espresamente de Dios; sino como interpretativamente, esto es, en cuanto se conduce como quien se burla: sin embargo, pecando alguno venialmente, no reincide ó simula en absoluto, sino dispositiva é imperfectamente (1).

Al 3.º que la burla por su naturaleza es cosa más leve que la detraccion ó la contumelia; porque no implica desprecio, sino chanza (2): algunas veces sin embargo entraña mayor desprecio que la contumelia, como se ha dicho; y en este caso es pecado grave.

(1) En algunos ejemplares se lee aquí «interpretativamente», en lugar de «imperfectamente»; entre otros en la

edicion áurea.

(2) Véase la C. 72, a. 2, al 1.º

CUESTION LXXVI.

De la maldicion.

1.º Puede alguno licitamente maldecir al hombre?—2.º Y á la criatura irracional?—3.º La maldicion es pecado mortal?—4.º Su comparacion con los demas pecados.

ARTÍCULO I.—Es lícito maldecir (1) á alguno?

1.º Parece que no es lícito maldecir á alguno: porque no es permitido hacer caso omiso del mandato del Apóstol, por el que hablaba Jesucristo, como se dice (II Cor. 13); y el Apóstol mandó (Rom. 12, 14), *benedicid y no maldigais*. Luego no es permitido maldecir á alguno.

2.º Todos están obligados á bendecir á Dios, segun se dice (Dan. 3, 82): *hijos de los hombres, bendecid al Señor*. Pero no puede proceder de una misma boca la maldicion del hombre y la bendicion de Dios, como se prueba (Jac. 3). Luego á ninguno es lícito maldecir á otro.

3.º El que maldice á alguno parece que le deséa mal de culpa ó de pena: porque la maldicion parece ser cierta imprecacion, y no es lícito desear el mal de otro; ántes bien se debe orar por todos, para que se libren del mal. Luego á nadie es lícito maldecir.

4.º El diablo está por su obstinacion más sujeto á la malicia. Pero á nadie es lícito maldecir al diablo, como ni á sí mismo; pues se dice (Eccli. 21, 30): *cuando el impío maldice al diablo, maldice él mismo á su alma*. Luego mucho ménos es lícito maldecir al hombre.

5.º Sobre estas palabras (2) (Num. 23) *¿cómo maldeciré á quien Dios no maldijo?*, dice la Glosa (ord. Orig. hom. 15 »in Num.): «no puede existir un justo »motivo de maldicion, cuando se ignora »el afecto del pecador». Es así que el hombre no puede saber el afecto de otro hombre; ni tampoco si está maldito de

Dios. Luego á nadie es permitido maldecir á otro hombre.

Por el contrario, dícese (Deut. 27, 26): *¡maldito el que no permanece en las palabras de esta ley!* Tambien Eliséo maldijo á los niños que se burlaban de él, segun se ve (IV Reg. 2).

Conclusion. *Maldecir como mandando ó deseando en realidad el mal bajo el concepto de tal [1] es de suyo ilícito; pero [2], pidiendo el mal per accidens como un bien, es lícito: y áun [3] puede hacerse esto último en concepto de doble bien, esto es, de justo y de útil.*

Responderémos, que maldecir es lo mismo que decir lo malo; y una cosa puede decirse de tres maneras: 1.ª á manera de enunciacion, como se espresa algo en modo indicativo; y en este sentido maldecir no es otra cosa que referir lo malo de otro, lo cual pertenece á la detraction, por cuya razon algunas veces se llama detractores á los que hablan mal; 2.ª á manera de causa, y esto es propio primera y principalmente de Dios, que hizo todo con su palabra, segun aquello (Ps. 32, 9), *dijo y fueron hechas*; pero consiguientemente compete á los hombres, que con su palabra mueven á otros por imperio á hacer algo, y para esto han sido instituidas las palabras del modo imperativo; 3.ª el decir mismo se refiere á lo que se dice, como cierta espresion del afecto del que deséa lo que la palabra espresa, y para esto se han instituido las palabras del modo optativo. Pasando pues por alto el primer modo de la maldicion, que consiste en la simple enunciacion del mal; vamos á tratar de los otros dos, sobre los que es de saber que hacer

(1) Imprecar, esto es, pedir ó mostrar deséo de algun mal para otro.

(2) Proferidas por Balam, á quien el rey Balac pedía y mandó que maldijese á Israel.

algo y quererlo son entre sí consiguien-tes en cuanto á la misma bondad y malicia (1), como se ve por lo dicho (1.^a 2. C. 20, a. 3). Por consiguiente en estos dos modos, por los que se dice lo malo por modo imperativo ó por modo optativo, por la misma razon una cosa es lícita é ilícita: porque, *si uno impera ó deséa el mal de otro, en cuanto es malo, como intentando el mismo mal, así será ilícito maldecir* de uno y otro modo, y esto es maldecir, absolutamente hablando; pero, *si uno impera ó deséa (2) el mal de otro bajo la razon de bien, en este caso es lícito*, y no habrá maldicion, absolutamente hablando, sino *per accidens*; puesto que la intencion principal del que dice no se refiere al mal, sino al bien. Sucede empero que *se manda ó se deséa el mal bajo el concepto de doble bien: unas veces bajo la razon de justo, y en este caso el juez maldice lícitamente á aquel, á quien manda aplicar un justo castigo, y así tambien la Iglesia maldice anatemáticamente (3); como tambien los Profetas algunas veces imprecán en las Escrituras males para los pecadores, como conformando su voluntad á la justicia divina, aunque tales imprecaciones puedan tambien entenderse á manera de prenunciasiones (4); y otras por una razon de utilidad, como cuando deséa uno que un pecador tenga alguna enfermedad ó algun impedimento, para que se haga mejor, ó al ménos para que cese de perjudicar á otros.*

Al argumento 1.^o diremos que el Apóstol prohíbe maldecir, absolutamente hablando, con intencion del mal.

Lo mismo debe decirse al 2.^o

Al 3.^o que desear á uno el mal bajo una razon de bien no contraría al afecto, con que uno deséa á otro absolutamente el bien, sino que más bien tiene conformidad con el mismo.

Al 4.^o que en el diablo hay que considerar la naturaleza y la culpa. Su naturaleza es buena y le proviene de Dios, y no es lícito maldecirla; pero su culpa debe ser maldita, segun aquello (Job, 3. 8): *maldiganle los que maldicen el dia.*

(1) En cuanto, siendo lícito hacer algo, lo es por lo mismo el querer hacerlo, y viceversa, segun explica Silvio.

(2) Maldice mandando ó deseando.

(3) Separando ó desmembrando del gremio de la Iglesia, ó (lo que viene á ser lo mismo) escomulgando.

Pero, cuando el pecador maldice al diablo por su culpa, se juzga á sí mismo por la misma razon digno de maldicion; y segun esto se dice que maldice á su alma.

Al 5.^o que el afecto del que peca, aunque no se vea en sí, puede no obstante, percibirse por algun pecado manifesto, por el cual se debe aplicar el castigo. De la misma manera tambien, aunque no pueda saberse á quién maldice Dios segun la reprobacion final, puede sin embargo saberse quién es maldito de Dios segun el reato de la culpa presente.

ARTÍCULO II. — Es lícito maldecir á la criatura irracional?

1.^o Parece que no es lícito maldecir á la criatura irracional: porque la maldicion parece principalmente ser lícita, en cuanto mira al castigo, y la criatura irracional no es susceptible ni de culpa ni de castigo (5). Luego no es lícito maldecirla.

2.^o En la criatura irracional nada se encuentra sino la naturaleza, que Dios hizo; mas esta no es lícito maldecirla, ni áun la del diablo, segun lo dicho (a. 1, al 4.^o): luego de ningun modo es lícito maldecir á la criatura irracional.

3.^o La criatura irracional ó es permanente, como los cuerpos; ó es transitoria, como los tiempos. Pero, como dice San Gregorio (Moral. l. 4, c. 2), «es ocioso» maldecir á lo que no existe; pero vicioso, si existiera». Luego de ningun modo es lícito maldecir á la criatura irracional.

Por el contrario, el Señor maldijo á la higuera, segun se ve (Matth. 21), y Job maldijo á su dia, como consta (Job, 3).

Conclusion. *Es pecado de blasfemia maldecir á los seres irracionales como criaturas de Dios; é ilícito como ocioso y vano consideradas en sí mismas sin referencia á Dios ó al hombre.*

Responderémos, que la bendicion ó maldicion pertenecen propiamente á aquella cosa, á la que puede suceder bien ó mal, es decir, á la criatura racional. Pero se dice que sobreviene bien ó mal á las criaturas irracionales por relacion á la

(4) Que no son propiamente maldiciones, sino presagios ó proféticos anuncios de futuros males.

(5) En su propio concepto de pena y como consecuencia ó reato de culpa; sí empero como afliccion ó padecimiento sensible. Nicolai.

criatura racional, por la que existen; y á esta se ordenan de muchos modos: 1.º por modo de subvencion, esto es, en cuanto por las criaturas irracionales se subviene á la necesidad humana, y de este modo el Señor dijo al hombre (Gen. 3. 17), *maldita sea la tierra en tu obra*, esto es, para que por su esterilidad fuera el hombre castigado (1); y así tambien se entiende lo que se dice (Deut. 28, 5), *beneditos los graneros, y maldito tu granero*; y de igual modo tambien David maldijo (2) á los montes de Gélboe segun interpretacion de San Gregorio (Moral. l. 4, c. 3 y 4); 2.º á modo de significacion; y así el Señor maldijo á la higuera, para significar la Judéa; 3.º á manera de continente, á saber, de tiempo ó de lugar; y de este modo maldijo Job el dia de su nacimiento á causa de la culpa original, que contrajo al nacer, y á causa tambien de las penalidades siguientes; y á este tenor puede tambien entenderse que David maldijo á los montes de Gélboe, segun se lee (II Reg. 1), á saber, por la mortandad del pueblo, que en ellos habia tenido lugar. Pero *maldecir á las cosas irracionales, en cuanto son criaturas de Dios, es un pecado de blasfemia; y el maldecirlas consideradas en sí es ocioso y vano, y por consiguiente ilícito* (3).

De lo dicho se deduce la constestacion á los argumentos.

ARTÍCULO III. — Maldecir es pecado mortal?

1.º Parece que maldecir no es pecado mortal; porque San Agustin (Hom. De igne purgat., 41 De SS.) enumera la maldicion entre los pecados leves: Es así que estos son veniales. Luego la maldicion no es pecado mortal, sino venial.

2.º Las cosas, que proceden de lijereza de espíritu, no parecen en general ser pecados mortales; y á veces la maldicion procede de un lijero movimiento: luego la maldicion no es pecado mortal.

3.º Es más grave hacer mal que mal-

decir. Es así que hacer mal no siempre es pecado mortal. Luego mucho ménos el maldecir.

Por el contrario: nada escluye del reino de Dios sino el pecado mortal; y la maldicion escluye del reino de Dios; segun el Apóstol (I Cor. 6, 10), *ni los maldicientes ni los robadores poseerán el reino de Dios*: luego la maldicion es pecado mortal.

Conclusion. *La maldicion propiamente dicha ó formal [1] es pecado mortal en su género y en proporcion al amor y reverencia debidos á la persona; si bien puede ser venial [2] por la levedad del mal imprecado, ó por lijereza ó chanza ó falta de intencion.*

Responderémos, que la maldicion, de que ahora estamos tratando, es por la que se dice mal contra alguien, ya ordenándolo ya deseándolo; y querer mal á otro ó mandar hacérselo repugna por sí mismo á la caridad, por la cual amamos al prójimo queriendo su bien: y así *segun su género es pecado mortal; y tanto más grave, cuanto más estamos obligados á amar y respetar á la persona, á quien maldecimos* (4). Por eso se dice (Levit. 20, 9): *el que maldijere á su padre y madre, muera de muerte*. Sucede sin embargo que una palabra profetida de maldicion es pecado venial ó por la pequeñez del mal, que uno deséa á otro maldiciéndole, ó tambien por el afecto del que profiere las palabras de maldicion, cuando lo hace ó por un lijero movimiento ó por chanza ó por algun aturdimiento; porque los pecados de palabras se aprecian más por el afecto, como se ha dicho (C. 72, a. 2).

Con lo dicho es obvia la contestacion á los argumentos.

ARTÍCULO IV. — El maldecir es pecado más grave que la detraccion?

1.º Parece que la maldicion es un pecado más grave que la detraccion: porque la maldicion parece ser cierta blas-

(1) Es pecado mortal maldecir á los seres irracionales ó insensibles en daño del hombre, á quien se ordenan, cual si el mal se pidiese ó imprecase directamente contra el prójimo mismo.

(2) Sin pecar en esto, como simple y enérgica demostracion que era de su dolor por la muerte de Saul y Jonatás principalmente.

(3) Si bien por lo comun el tal pecado no pasa de venial, segun opinan generalmente los teólogos con Navarro y Toledo.

(4) Así que deben esponerse en la confesion, cuántos y qué males se han imprecado, y la calidad de la persona gravemente maldecida.

algo y quererlo son entre sí consiguiertes en cuanto á la misma bondad y malicia (1), como se ve por lo dicho (1.^o 2. C. 20, a. 3). Por consiguiente en estos dos modos, por los que se dice lo malo por modo imperativo ó por modo optativo, por la misma razon una cosa es lícita é ilícita: porque, *si uno impera ó deséa el mal de otro, en cuanto es malo*, como intentando el mismo mal, *así será ilícito maldecir* de uno y otro modo, y esto es maldecir, absolutamente hablando; *pero, si uno impera ó deséa (2) el mal de otro bajo la razon de bien, en este caso es lícito*, y no habrá maldicion, absolutamente hablando, sino *per accidens*; puesto que la intencion principal del que dice no se refiere al mal, sino al bien. Sucede empero que *se manda ó se deséa el mal bajo el concepto de doble bien*: unas veces *bajo la razon de justo, y en este caso el juez maldice lícitamente á aquel, á quien manda aplicar un justo castigo*, y así tambien la Iglesia maldice anatématicamente (3); como tambien los Profetas algunas veces imprecán en las Escrituras males para los pecadores, como conformando su voluntad á la justicia divina, aunque tales imprecaciones puedan tambien entenderse á manera de prenunciaciones (4); y otras por una razon de utilidad, como cuando deséa uno que un pecador tenga alguna enfermedad ó algun impedimento, para que se haga mejor, ó al ménos para que cese de perjudicar á otros.

Al argumento 1.^o diremos que el Apóstol prohibe maldecir, absolutamente hablando, con intencion del mal.

Lo mismo debe decirse al 2.^o

Al 3.^o que desear á uno el mal bajo una razon de bien no contraría al afecto, con que uno deséa á otro absolutamente el bien, sino que más bien tiene conformidad con el mismo.

Al 4.^o que en el diablo hay que considerar la naturaleza y la culpa. Su naturaleza es buena y le proviene de Dios, y no es lícito maldecirla; pero su culpa debe ser maldita, segun aquello (Job, 3. 8): *maldiganle los que maldicen el dia.*

(1) En cuanto, siendo lícito hacer algo, lo es por lo mismo el querer hacerlo, y viceversa, segun esplica Silvio.

(2) Maldice mandando ó deseando.

(3) Separando ó desmembrando del gremio de la Iglesia, ó (lo que viene á ser lo mismo) escomulgando.

Pero, cuando el pecador maldice al diablo por su culpa, se juzga á sí mismo por la misma razon digno de maldicion; y segun esto se dice que maldice á su alma.

Al 5.^o que el afecto del que peca, aunque no se vea en sí, puede no obstante, percibirse por algun pecado manifesto, por el cual se debe aplicar el castigo. De la misma manera tambien, aunque no pueda saberse á quién maldice Dios segun la reprobacion final, puede sin embargo saberse quién es maldito de Dios segun el reato de la culpa presente.

ARTÍCULO II. — Es lícito maldecir á la criatura irracional?

1.^o Parece que no es lícito maldecir á la criatura irracional: porque la maldicion parece principalmente ser lícita, en cuanto mira al castigo, y la criatura irracional no es susceptible ni de culpa ni de castigo (5). Luego no es lícito maldecirla.

2.^o En la criatura irracional nada se encuentra sino la naturaleza, que Dios hizo; mas esta no es lícito maldecirla, ni aún la del diablo, segun lo dicho (a. 1, al 4.^o): luego de ningun modo es lícito maldecir á la criatura irracional.

3.^o La criatura irracional ó es permanente, como los cuerpos; ó es transitoria, como los tiempos. Pero, como dice San Gregorio (Moral. l. 4, c. 2), «es ocioso» maldecir á lo que no existe; pero vicioso, si existiera». Luego de ningun modo es lícito maldecir á la criatura irracional.

Por el contrario, el Señor maldijo á la higuera, segun se ve (Matth. 21), y Job maldijo á su dia, como consta (Job, 3).

Conclusion. *Es pecado de blasfemia maldecir á los seres irracionales como criaturas de Dios; é ilícito como ocioso y vano consideradas en sí mismas sin referencia á Dios ó al hombre.*

Responderémos, que la bendicion ó maldicion pertenecen propiamente á aquella cosa, á la que puede suceder bien ó mal, es decir, á la criatura racional. Pero se dice que sobreviene bien ó mal á las criaturas irracionales por relacion á la

(4) Que no son propiamente maldiciones, sino presagios ó proféticos anuncios de futuros males.

(5) En su propio concepto de pena y como consecuencia ó reato de culpa; si empero como afliccion ó padecimiento sensible. Nicolai.

criatura racional, por la que existen; y á esta se ordenan de muchos modos: 1.º por modo de subvencion, esto es, en cuanto por las criaturas irracionales se subviene á la necesidad humana, y de este modo el Señor dijo al hombre (Gen. 3. 17), *maldita sea la tierra en tu obra*, esto es, para que por su esterilidad fuera el hombre castigado (1); y así tambien se entiende lo que se dice (Deut. 28, 5), *beneditos los graneros, y maldito tu granero*; y de igual modo tambien David maldijo (2) á los montes de Gélboe segun interpretacion de San Gregorio (Moral. I. 4, c. 3 y 4); 2.º á modo de significacion; y así el Señor maldijo á la higuera, para significar la Judéa; 3.º á manera de continente, á saber, de tiempo ó de lugar; y de este modo maldijo Job el día de su nacimiento á causa de la culpa original, que contrajo al nacer, y á causa tambien de las penalidades siguientes; y á este tenor puede tambien entenderse que David maldijo á los montes de Gélboe, segun se lee (II Reg. 1), á saber, por la mortandad del pueblo, que en ellos había tenido lugar. Pero *maldecir á las cosas irracionales, en cuanto son criaturas de Dios, es un pecado de blasfemia; y el maldecirlas consideradas en sí es ocioso y vano, y por consiguiente ilícito* (3).

De lo dicho se deduce la constestacion á los argumentos.

ARTÍCULO III. — Maldecir es pecado mortal?

1.º Parece que maldecir no es pecado mortal; porque San Agustin (Hom. De igne purgat., 41 De SS.) enumera la maldicion entre los pecados leves: Es así que estos son veniales. Luego la maldicion no es pecado mortal, sino venial.

2.º Las cosas, que proceden de lijereza de espíritu, no parecen en general ser pecados mortales; y á veces la maldicion procede de un lijero movimiento: luego la maldicion no es pecado mortal.

3.º Es más grave hacer mal que mal-

decir. Es así que hacer mal no siempre es pecado mortal. Luego mucho ménos el maldecir.

Por el contrario: nada escluye del reino de Dios sino el pecado mortal; y la maldicion escluye del reino de Dios; segun el Apóstol (I Cor. 6, 10), *ni los maldicientes ni los robadores poseerán el reino de Dios*: luego la maldicion es pecado mortal.

Conclusion. *La maldicion propiamente dicha ó formal [1] es pecado mortal en su género y en proporcion al amor y reverencia debidos á la persona; si bien puede ser venial [2] por la levedad del mal imprecado, ó por lijereza ó chanza ó falta de intencion.*

Responderémos, que la maldicion, de que ahora estamos tratando, es por la que se dice mal contra alguien, ya ordenándolo ya deseándolo; y querer mal á otro ó mandar hacérselo repugna por sí mismo á la caridad, por la cual amamos al prójimo queriendo su bien: y así *segun su género es pecado mortal; y tanto más grave, cuanto más estamos obligados á amar y respetar á la persona, á quien maldecimos* (4). Por eso se dice (Levit. 20, 9): *el que maldijere á su padre y madre, muera de muerte*. Sucede sin embargo que una palabra proferida de maldicion es pecado venial ó por la pequeñez del mal, que uno deséa á otro maldiciéndole, ó tambien por el afecto del que profiere las palabras de maldicion, cuando lo hace ó por un lijero movimiento ó por chanza ó por algun aturdimiento; porque los pecados de palabras se aprecian más por el afecto, como se ha dicho (C. 72, a. 2).

Con lo dicho es obvia la constestacion á los argumentos.

ARTÍCULO IV. — El maldecir es pecado más grave que la detraction?

1.º Parece que la maldicion es un pecado más grave que la detraction: porque la maldicion parece ser cierta blas-

(1) Es pecado mortal maldecir á los seres irracionales ó insensibles en daño del hombre, á quien se ordenan, cual si el mal se pidiese ó imprecase directamente contra el prójimo mismo.

(2) Sin pecar en esto, como simple y enérgica demostracion que era de su dolor por la muerte de Saul y Jonatás principalmente.

(3) Si bien por lo comun el tal pecado no pasa de venial, segun opinan generalmente los teólogos con Navarro y Toledo.

(4) Así que deben esponerse en la confesion, cuántos y qué males se han imprecado, y la calidad de la persona gravemente maldecida.

femia, como se ve por lo que se dice (in canonica Judæ, 9) que *el ángel San Miguel en la disputa, que tuvo con el demonio, referente al cuerpo de Moisés, no se atrevió á dar contra él sentencia de blasfemia* (1); y aquí se toma la palabra blasfemia por maldicion segun la Glosa (interl.). Es así que la blasfemia es un pecado más grave que la detraction. Luego la maldicion es más grave que la detraction.

2.º El homicidio es más grave que la detraction, como se ha dicho (C. 73, a. 3). Pero la maldicion es igual al pecado de homicidio, pues dice San Juan Crisóstomo sobre San Matéo (Hom. 20): « cuando dijeres (2), maldícele y des- » trúyele su casa y haz perecer todas » sus cosas, nada difieres del homicida ». Luego la maldicion es más grave que la detraction.

3.º La causa predomina al signo; y el que maldice causa mal por su imperio, miétras que el que murmura sólo significa lo malo ya existente. Luego más gravemente peca el maldiciente que el detractor.

Por el contrario: la detraction no puede hacerse bien; al paso que la maldicion se hace bien y mal, como consta de lo dicho (a. 1). Luego es más grave la detraction que la maldicion.

Conclusion. *La detraction es por su naturaleza en general más grave pecado que la maldicion [1], que espresa un simple deséo; pero la maldicion formal [2] puede en su carácter de causa ser más ó ménos grave que la detraction, siendo mayor ó menor el daño inferido por aquella: y tanto una como otra [3] pueden crecer ó disminuir en malicia ó gravedad por otras circunstancias accidentales.*

Responderémos que, segun se ha dicho (P. 1.ª, C. 48, a. 5), hay dos clases de mal, á saber, de culpa y de pena; y el mal de la culpa es el peor, como allí se ha demostrado (a. 6): por consiguiente decir el mal de culpa es peor que decir mal de pena, con tal que sea uno mismo el modo de decirlo. Luego al

contumelioso y al susurrador y al detractor y áun al derisor pertenece decir mal de culpa; miétras que al maldiciente, tal como lo entendemos ahora, pertenece decir el mal de pena, y no el de culpa sino en caso bajo la razon de pena. Sin embargo no es la misma la manera de decir, pues á los predichos cuatros vicios pertenece el decir mal de culpa, solamente enunciando; pero por la maldicion se dice mal de pena, ya causándolo imperativamente, ya deseándolo; y la enunciacion misma de la culpa es pecado, en cuanto por ello se infiere al prójimo algun daño: sin embargo es más grave perjudicar que desear perjuicio en igualdad de circunstancias. Por consiguiente *la detraction segun su razon comun es un pecado más grave que la maldicion, que espresa un simple deséo; pero la maldicion, que se hace á modo de imperio, por cuanto tiene razon de causa, puede ser más grave que la detraction, si infiere mayor daño que lo es la denigracion de la fama; ó más leve, si ménos.* Estas cosas deben considerarse segun las que pertenecen absolutamente á la razon de estos vicios. Sin embargo pueden considerarse tambien otras *per accidens*, que ó aumentan ó disminuyen los vicios predichos.

Al argumento 1.º dirémos, que la maldicion de la criatura, en cuanto es tal, redundá contra Dios (3); y de esta manera tiene *per accidens* razon de blasfemia: pero no, si se maldice á la criatura por causa de la culpa: y la misma razon hay sobre la detraction.

Al 2.º que, segun se ha dicho (a. 3), la maldicion incluye de un modo el deséo del mal: por cuya razon, si el que maldice quiere el mal de la muerte de otro, no difiere del homicida por el deséo; pero sí difiere, en cuanto el acto exterior añade algo á la voluntad.

Al 3.º que aquel razonamiento procede de la maldicion, segun que implica imperio.

(1) *Judicium inferre blasphemæ*, « maldecirle como á mala » criatura », segun la interpretacion de la Glosa citada en el testo.

(2) « A Dios », segun el moderno intérprete.

(3) Por cuanto no puede ser bueno el creador de mala cria-

tura, y así maldecir á la criatura como tal es en cierto modo maldecir á su Creador: y segun San Jerónimo ni áun por razon de la culpa se debe fácilmente maldecir á los culpables. Nicolai.

CUESTION LXXVII.

De la fraudulencia (1), que se comete en las compras y ventas.

Tratarémos de los pecados, que tienen lugar respecto de transacciones voluntarias, y 1.º de la fraudulencia (*mala fe*), que se comete en las compras y ventas; 2.º de la usura, que se verifica en los préstamos: porque acerca de los otros contratos voluntarios no se encuentra especie alguna de pecado, que se distinga de la rapifia ó del hurto. Sobre lo 1.º examinaremos cuatro tésis: 1.ª De la venta injusta por parte del precio, esto es, si es lícito vender algo en más de lo que vale. — 2.ª De la venta injusta por parte de la cosa vendida. — 3.ª Está obligado el vendedor á decir el defecto de la cosa vendida? — 4.ª Es lícito en el comercio vender una cosa en más precio del que se ha comprado?

ARTÍCULO I.— *Puede uno lícitamente vender una cosa más cara de lo que vale?*

1.º Parece que uno puede vender lícitamente una cosa en mayor precio del que vale: porque en las contrataciones de la vida humana se determina lo justo segun las leyes civiles; y segun estas es lícito al comprador y vendedor el que se engañen recíprocamente (ex Cod. l. 4, tít. 44, De rescindenda venditione); lo cual ciertamente tiene lugar, en cuanto el vendedor vende su mercancía más cara de lo que vale, y el comprador la adquiere por ménos de lo que vale. Luego es lícito que uno venda una cosa en más de lo que vale.

2.º Lo que es comun á todos, parece ser natural y no ser pecado. Es así que, segun refiere San Agustín (De Trinit. l. 13, c. 3), ha quedado como en proverbio este dicho de un cómico, « queréis » comprar barato y vender caro»; con el que tambien concuerda lo que se dice (Prov. 20, 14), *malo es, malo es, dice todo comprador; y, cuando se retira, se gloria*. Luego es lícito vender algo más caro y comprar más barato de lo que vale.

3.º No parece ser ilícito, si se hace por convencion, lo que debe hacerse por deber de honestidad. Pero segun el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 13) « en la amis-

» tad útil debe hacerse la recompensa » segun la utilidad, que consiguió el que » recibió el beneficio»; la cual algunas veces escede al valor de la cosa dada, como sucede cuando uno carece mucho de alguna cosa ó para evitar el peligro ó para conseguir alguna comodidad. Luego es permitido en un contrato de compra y venta dar algo por mayor precio del que vale.

Por el contrario, dícese (Matth. 7, 12): *todo lo que quereis que los hombres hagan con vosotros hacedlo tambien vosotros con ellos*. Es así que nadie quiere que se le venda una cosa más cara de lo que vale. Luego á nadie es lícito vender á otro una cosa más cara de lo que vale.

Conclusion. *Vender algo [1] en más de su justo valor con fraude siempre es pecado, y en general [2] injusto é ilícito en si vender más caro ó comprar más barato de lo justo; debiendo el contrato [3] amoldarse á la igualdad real. Lícito es [4] vender más caro que el valor real, aunque este sea mayor para el que vende; el cual no debe aumentar el precio de venta [5], si no le perjudica el privarse de la cosa, áun cuando salga favorecido el comprador; pudiendo este [6] voluntariamente dar algo al vendedor sobre el precio de ajuste en razon de su beneficio.*

Responderémos, que el emplear el fraude para vender algo en más de lo que vale es absolutamente pecado, en

(1) Lo que hoy ordinariamente llaman estafa.

cuanto se engaña al prójimo en perjuicio suyo; por lo que dice Tulio (*De offic. l. 3, tit. Quod bono viro non est simulandum*): « debe destruirse en las transacciones toda mentira; no ponga poseedor (1) el vendedor, ni el comprador persona que pueje contra él ». Pero, si no hay fraude, en este caso podemos hablar en dos conceptos sobre la compra y venta: 1.º en sí mismas, y según esto la compra y venta parece haber sido introducida en pro de la utilidad común de ambos, esto es, en cuanto el uno há menester de la cosa del otro y por el contrario, como consta por el Filósofo (*Polit. l. 1, c. 6*); y lo que se ha establecido para utilidad común no debe ser más oneroso al uno que al otro; por lo cual debe concordarse entre ellos un contrato basado en la igualdad de la cosa: y, como la cantidad de la cosa, de que el hombre hace uso, se mide según el precio asignado, para lo cual se ha inventado el numerario, como se dice (*Ethic. l. 5, c. 5*); por consiguiente, si el precio excede á la cantidad del valor de la cosa, ó por el contrario la cosa excede al precio; no habrá ya la igualdad de justicia. Por lo tanto *el vender una cosa más cara ó comprarla más barata de lo que vale es en sí injusto é ilícito*. 2.º Podemos hablar de la compra y venta, según que *per accidens* es útil al uno y al otro perjudicial, por ejemplo, cuando uno tiene gran necesidad de poseer alguna cosa y otro se perjudica, si se desprende de ella. En este caso la justicia del precio no debe regularse solamente atendiendo al objeto vendido, sino á la pérdida ocasionada al vendedor, por desahacerse de él; y así *podrá licitamente venderse una cosa en más de lo que vale en sí, aunque no se venda en más de lo que le vale al que la posee* (2). Pero, si uno reporta gran provecho de la cosa de

otro, que él ha recibido, y el vendedor en privarse de ella no sale perjudicado; no debe venderla en más de lo que vale, porque la mayor utilidad á favor del otro no proviene del vendedor (3), sino de la condición del que la compra. Sin embargo nadie debe vender á otro lo que no es suyo; aunque pueda venderle el perjuicio que sufre (4); y no obstante el que saca gran provecho de un objeto, que ha recibido de otro, *puede de buen grado dar á su vendedor alguna cosa sobre el precio convenido*, lo que probaría su honradez.

Al argumento 1.º dirémos que, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 96, a, 2), la ley humana se da al pueblo, en el que hay muchos faltos de virtud; pero no es dada solamente á los virtuosos: por consiguiente la ley humana no ha podido prohibir todo lo que es contrario á la virtud; sino que la basta prohibir lo que destruye las relaciones sociales, teniendo otras cosas como lícitas, no porque las aprueba, sino porque no las castiga. Así pues considera como lícito, al no castigarlo, si el vendedor vende sin fraude una cosa en más de lo que vale, ó si el comprador la adquiere por menos de su valor; á menos que la diferencia no sea excesiva, porque en este caso aún la ley humana obliga á la restitución, como si uno ha sido engañado en más de la mitad del precio justo (5). Pero la ley divina nada deja impune, que sea contrario á la virtud: por consiguiente según la ley divina se considera ilícito, si en la compra y venta no se ha observado la igualdad de la justicia; y está obligado el que más tiene á recompensar al que ha sido perjudicado, si el perjuicio es notable. Digo esto, porque el justo precio de las cosas no ha sido determinado puntualmente, sino que más bien consiste en cierta apreciación, de suerte que un ligero aumento ó dimi-

(1) Licitador, que (sobornado ó no) ofrece mayor precio, para obligar al comprador á subirlo, ó al vendedor á rebajarlo, pujando mucho menos de lo justo; si bien esto último no es tan frecuente.

(2) Fundándose por lo tanto el aumento de precio en la mayor estima del objeto por parte de su poseedor, y siendo justo el exceso sobre el valor real por razón del placer en poseerlo, de que se priva: tal es la opinión común de los teólogos, incuestionable tratándose de cosas no necesarias y de mero gusto ó lujo ó de capricho.

(3) Algunos leen (*ex venditione*) « de la venta », por *vendente*, que traducimos de la casi unánime redacción en la gene-

ralidad de los códigos é impresos.

(4) Su propia conveniencia (*ita convenance*, que dicen técnicamente los franceses), la cual sin embargo no justifica el precio superior al valor máximo ó supremo.

(5) Si bien este era el espíritu y letra del Derecho común antiguo, en la actualidad es preciso atenerse á las disposiciones de la respectiva legislación de cada país; debiendo no obstante mirarse como norma aquel tipo en cuanto al foro interno de la conciencia en razón de su conformidad con el Derecho canónico, según lo dispuesto por Inocencio III (cap. *Cum causa, Extra, De empt.*).

nucion no parece desequilibrar la igualdad de la justicia (1).

Al 2.º que, como dice San Agustín (ibid.), «aquel cómico, al considerarse á sí mismo ó al observar á los demas, creyó que era un sentimiento comun á todo el mundo querer comprar barato y vender caro»: pero, puesto que á la verdad «esto es un vicio, puede cada uno conseguir tal justicia, que por ella «resista y venza á este vicio»; y cita el ejemplo de uno, que compró en precio módico cierto libro á un mercader, que ignoraba su justo precio (2). Por lo tanto es evidente que aquel comun deséo no es natural sino vicioso; y de consiguiente es comun á muchos, que caminan por la ancha vía de los vicios.

Al 3.º que en la justicia conmutativa se considera principalmente la igualdad de la cosa, miéntras que en la amistad útil la igualdad de la utilidad; y por lo tanto la compensacion debe entónces tener lugar segun la utilidad percibida, al paso que en la compra segun la igualdad de la cosa.

ARTÍCULO II. — La venta se hace ilícita por el defecto de la cosa vendida?

1.º Parece que la venta no se hace injusta ó ilícita por defecto de la cosa vendida: porque se deben apreciar ménos en una cosa los demas (*elementos*) que la especie sustancial de la cosa; y por causa del defecto de la especie sustancial no parece hacerse ilícita la venta de una cosa: por ejemplo, si uno vende plata ú oro falso (*alchimicum*) por verdadero, que es útil á todos los usos humanos, en los que se necesita plata y oro, como los vasos y otros útiles á este tenor. Luego mucho ménos será ilícita la venta, si el defecto consiste en otros conceptos.

2.º El defecto de la cosa, que resulta de la cantidad, parece ser sobre todo contrario á la justicia, que consiste en la igualdad. Pero la cantidad se conoce por la medida, y las medidas de las cosas,

de que el hombre se sirve, no están determinadas; pues en un país son mayores y en otro menores, segun lo hace notar Aristóteles (Eth., l. 5, C. 10 ó 12). Luego, así como no se puede evitar este defecto por parte de la cosa vendida, igualmente parece que la venta por eso no se hace ilícita.

3.º Al defecto de la cosa vendida pertenece el que le falte la conveniente cualidad. Mas, para conocer la cualidad de la cosa, se requiere grande ciencia, de la que carecen la mayor parte de los vendedores: luego no llega á ser ilícita la venta á consecuencia del defecto de la cosa.

Por el contrario, dice San Ambrosio (De offic. l. 3, c. 11): «regla de justicia es manifiesta que no es decoroso al hombre de bien apartarse de la verdad ni causar á otro un daño injusto, ni recurrir jamas al dolo».

Conclusion. *Es ilícita la venta [1] de una cosa en vez de otra, ó [2] con defecto específico ó cualitativo conocido por el vendedor, ó [3] con medida ilegal ó escasa: en cuyos casos ademas [4] el vendedor está obligado á la restitucion; debiendo entenderse lo propio [5] del comprador respectivamente, si el fraude está ó se comete por su parte.*

Responderémos, que con relacion al objeto vendido se pueden considerar tres clases de defectos: 1.º uno segun la especie de la cosa; y, si el vendedor conoce este defecto en lo que vende, comete fraude (3) en la venta, por cuya razon la venta viene á ser ilícita; y esto es lo que dice el Profeta contra algunos (Is. 1, 22): *tu plata se ha mudado en escoria; tu vino mezclado está con agua*; porque lo que está mezclado tiene defecto en cuanto á la especie; 2.º otro defecto existe segun la cantidad, que se conoce por la medida; y así, si uno á sabiendas usa de medida deficiente en la venta, comete fraude y la venta es ilícita (4); por lo que se dice (Deut. 25,

(1) Es harto sabida la distincion de precios supremo, medio é infimo; por más que no sea fácil determinar en cada caso práctico la diferencia entre los dos extremos, que debe tasarse por peritos, y con intervencion ó á tenor de las disposiciones de las autoridades oficiales en lo concerniente á los artículos de primera necesidad.

(2) No faltan teólogos, que opinan que en objetos de tal índole, como libros, joyas y pinturas, no cabe otro precio que

el convencional; mas lo contrario sienten y califican de más probable San Alfonso de Ligorio, Cayetano, Silvio y otros.

(3) Sustancial y que en realidad hace nulo el contrato por falta de consentimiento del comprador, quien puede por lo mismo reclamar su rescision.

(4) Con el reato adjunto de la restitucion ó indemnizacion en la diferencia del precio justo al recibido.

13), *no tendrás en tu sacco diversos pesos, mayor y menor, ni habrá en tu casa modio mayor y menor; y despues añade, porque el Señor abomina al que hace tales cosas, y aborrece toda injusticia; 3.º el tercer defecto es por parte de la calidad, por ejemplo, si vende un animal enfermo como sano (1), lo que si hiciere uno á sabiendas, comete fraude en la venta, que por lo tanto es ilícita. En todos estos casos no solo peca uno haciendo una venta injusta, sino que además está obligado á la restitucion. Pero, si, ignorándolo el vendedor, existiere alguno de los predichos vicios en la cosa vendida, el vendedor no peca; porque hace materialmente una injusticia, ni su accion es injusta, como se ve por lo dicho (C. 49, a. 2): sin embargo está obligado, desde el momento en que tenga conocimiento de ello, á indemnizar al comprador (2). Lo que va dicho del vendedor debe entenderse tambien del comprador. En efecto: á veces sucede que el vendedor cree que su cosa es ménos preciosa en cuanto á la especie; como, si uno vende oro por oropel, el comprador en este caso, si lo conoce, compra injustamente y está obligado á la restitucion. La misma razon milita sobre el defecto de cualidad y cantidad.*

Al argumento 1.º dirémos, que el oro y la plata no solamente son caros por la utilidad de los vasos, que con ellos se fabrican, ú otros útiles parecidos, sino tambien por la dignidad y pureza de la sustancia de los mismos: así que, si el oro ó la plata hecha por los alquimistas no tiene el verdadero aspecto de oro y plata, es fraudulenta é injusta la venta, sobre todo existiendo algunas utilidades del oro y la plata verdaderos, segun su operacion natural, que no convienen al oro sofisticado (3) por la alquimia, como la propiedad de regocijar y el emplearse como medicina contra ciertas enfermedades; aparte de que puede usarse de él más frecuentemente en las operaciones y conserva por más tiempo su pureza el

(1) En cuyo caso puede rescindirte el contrato á petición del comprador así defraudado; á no ser el defecto tan notorio, que el engaño sea imputable á su irreflexion ó desidia, conforme á lo que se espondrá en el a. 3.

(2) A ménos que este haya arrojado el riesgo, prévia advertencia del comprador de que él no responde ni lo toma sobre sí.

oro verdadero que el mistificado. Pero, si la alquimia produjese oro verdadero, no sería ilícito vender este oro por verdadero; porque nada impide que el arte use de algunas causas naturales, para producir efectos naturales y verdaderos, como dice San Agustin (De Trinit., l. 3, c. 8) de las que se hacen por arte de los demonios.

Al 2.º que es necesario que las medidas de las cosas vendibles sean diversas en los distintos lugares á causa de la diversidad de abundancia ó escasez de las cosas; puesto que, donde abundan más, es costumbre que las medidas sean mayores. Sin embargo en cada region es incumbencia de los gobernadores de la ciudad el determinar, cuáles son las medidas justas de las cosas vendibles, atendidas las condiciones de los lugares y de las cosas. Por consiguiente no es lícito prescindir de estas medidas, que la autoridad pública ó la costumbre ha instituido.

Al 3.º que, segun dice San Agustin (De civit. Dei, lib. 11, c. 16), «el precio de las cosas vendibles no se considera segun el grado de su naturaleza, puesto que algunas veces se vende más caro un caballo que un esclavo; sino segun el uso, que los hombres hacen de ellas». Por consiguiente no es menester que el vendedor ó comprador conozca las cualidades ocultas de la cosa vendida; sino solamente aquellas, por las que se hace apta para los usos humanos, como el que un caballo sea fuerte y corra bien, y así de las demas. Estas cualidades pueden ser fácilmente conocidas del vendedor y comprador.

ARTÍCULO III.—El vendedor está obligado á decir el vicio de la cosa vendida?

1.º Parece que el vendedor no está obligado á manifestar el vicio de la cosa vendida: porque, no obligando el vendedor al comprador á adquirirla, parece que somete á su juicio la cosa que vende; y el juicio y conocimiento de la cosa

(3) Aunque harto claro aparece aquí que Santo Tomás no admitía la posibilidad de obtener oro verdadero por los procedimientos de la llamada alquimia (hoy la Química), no creemos intempestivo insertar aquí su rotunda opinion (2 Sent. dist. 7, q. 3, a. 7, ad 1.º): «los alquimistas, dice literal y expresamente, hacen algo semejante al oro; mas no hacen oro verdadero».

pertenecen á uno mismo. Luego no parece que se debe imputar al vendedor, si el comprador se engaña en su juicio, comprando precipitadamente sin minuciosa investigacion sobre las condiciones de la cosa.

2.º Parece ser una necesidad que alguno haga cosa, que impida su operacion. Pero, si uno indica los vicios de la cosa, que ha de ser vendida, impide su venta; por lo que Tulio (De offic. l. 3, tit. *In contractibus communibus quæ formula...*) introduce á uno, que decía : « ¿qué cosa » hay tan absurda como el anunciar en » público pregon, vendo una cosa pesti- » lente? » Luego el vendedor no está obligado á decir los vicios de la cosa vendida.

3.º Es más necesario al hombre conocer el camino de la virtud que conocer los vicios de las cosas que se venden. Es así que el hombre no está obligado á dar á cada uno consejo y decirle la verdad sobre lo que concierne á la virtud, aunque á nadie deba decir falsedad. Luego mucho ménos está obligado el vendedor á decir los vicios de la cosa vendida, como dando consejo al comprador.

4.º Si alguno está obligado á decir el defecto de la cosa vendida, esto no es sino para que se disminuya su precio : mas algunas veces se disminuiría el precio tambien, sin que la cosa vendida tuviese defecto alguno, por otro motivo cualquiera; por ejemplo, si el vendedor, que lleva trigo á un lugar, donde está muy caro, sabe que detras de él vienen muchos para ofrecer el que traen, lo que si llegaran á saber los compradores, darían ménos precio. Pero no conviene que el vendedor diga tales cosas, como es bien palmario. Luego por igual razon tampoco los vicios de la cosa vendida.

Por el contrario, dice San Ambrosio (De offic. l. 3, c. 10) : « en los contratos » se manda hacer conocer los defectos de » las cosas que se venden, y ; si el vendedor no lo hace, aunque pasaren al dominio del comprador, se califican de » nullos como fraudulentos ».

Conclusion. *El vendedor* [1], *que no manifiesta los defectos ocultos de su mercancía, obra fraudulenta é ilícitamente y está obligado á la restitucion ; mas* [2], *siendo notorios ó pudiendo ser conve-*

niente á otros compradores y rebajando equitativamente el precio de lo que vende, no tiene el deber de hacerlos notar.

Responderémos, que el dar á uno ocasion de peligro ó de daño es siempre ilícito, aunque no sea necesario que el hombre dé á otro auxilio ó consejo, para llegar á un objeto cualquiera ; sino que esto solamente es necesario en algun caso determinado, por ejemplo, cuando otro está encargado á su cuidado, ó cuando no puede socorrerle por otro. Pero el vendedor, que pone una cosa á la venta, da por esto mismo al comprador ocasion de daño ó peligro, si le ofrece una cosa viciosa, que por consecuencia de sus defectos pueda acarrearle pérdida ó peligro : pérdida, si á consecuencia de tal vicio la cosa, que se propone á la venta, es de menor precio, y él mismo nada rebaja del precio por tal vicio ; y peligro, si por tal vicio el uso de la cosa se hace difícil ó perjudicial, por ejemplo, si uno vende á otro un caballo, que es cojo, por corredor, ó una casa ruinoso por sólida, ó alimento corrompido y venenoso por bueno. Por consiguiente, *si tales vicios están ocultos y él mismo no los descubre, será ilícita y fraudulenta la venta, y el vendedor está obligado á recompensar el daño; pero, si el vicio es manifiesto*, por ejemplo, cuando un caballo es tuerto, *ó cuando el uso de la cosa, aunque no convenga al vendedor, puede sin embargo ser conveniente á otros, y si el vendedor ha bajado el precio en proporcion al defecto; no está obligado á descubrirlo*, porque acaso por el tal defecto querría el comprador que le hiciera una rebaja más notable de lo que debiera ser. Por cuya razon es evidente que puede lícitamente el vendedor mirar por su interes, callando el vicio de la cosa.

Al argumento 1.º dirémos, que no puede formarse juicio sino de una cosa manifiesta ; porque cada uno juzga segun lo que conoce, como se dice (Ethic. l. 1, c. 3). Por consiguiente, si los vicios de tal cosa puesta á la venta son ocultos, á no manifestarlos el vendedor, el comprador no puede formar juicio exacto de ella ; y lo contrario sería, si los vicios fuesen manifiestos.

Al 2.º que no es menester que uno publique por pregon el vicio de la cosa, que

va á vender; porque, si lo hiciera, alegraría de sí á los compradores, al paso que ignorarían las otras condiciones de la cosa, segun las que es buena y útil. Pero singularmente debe decirse el vicio de la cosa al que se llega á comprarla, el cual puede á la vez comparar todas las condiciones entre sí, buenas y malas; porque nada impide que una cosa viciosa bajo un punto de vista sea útil bajo otros.

Al 3.º que, aunque el hombre no está obligado absolutamente á decir á todo hombre la verdad sobre lo concerniente á las virtudes; sí lo está á decirles la verdad, cuando por un hecho suyo amenazase á otro peligro en detrimento de la virtud, si no decia la verdad: y esto es precisamente lo que ocurre en nuestro caso.

Al 4.º que el vicio de la cosa hace que ella sea al presente de ménos valor que lo que parece; pero en el caso en cuestion se espera que más adelante el trigo tendrá ménos valor por la llegada de muchos negociantes, la cual es ignorada de los compradores: por lo cual el vendedor, que vende una cosa segun el precio que encuentra, no parece obrar contra justicia, si no espone lo que ha de suceder (1). Sin embargo, si lo espusiera ó rebajase el precio, sería en mayor abundamiento de virtud; aunque á esto no parece estar obligado por deber de justicia.

ARTÍCULO IV. — ¿Es permitido negociando (2) vender algo más caro que lo que se compra?

1.º Parece que no es lícito en el comercio vender más caro que se compra: porque dice San Juan Crisóstomo (*Super Matth. 26, hom. 38*): «el que adquiere una cosa, para lucrar vendiéndola íntegra y sin modificación, este tal es mercader, que es arrojado del templo de Dios»; y lo mismo dice Casiodoro á propósito de estas palabras (Ps. 70), *porque no conocí la literatura, ó negociacion se-*

gun otro testo (70 interpr.): «¿qué otra cosa es el comercio, sino comprar barato con intencion de vender más caro?» y añade: «á tales mercaderes el Señor los echó del templo». Es así que nadie es echado del templo, sino por algun pecado: luego tal negociacion es un pecado.

2.º Es contra justicia que alguno venda una cosa más cara que lo que vale, ó la compre más barata, como aparece de lo dicho (a. 1). Pero el que en el comercio vende una cosa más cara que lo que le costó, es necesario que ó compre más barato que lo que vale, ó venda más caro: luego esto no puede hacerse sin pecado.

3.º Dice San Jerónimo (ep. 2 ad Nepotian.): «huye como de una peste del clérigo traficante, del que de pobre se hace rico y del oscuro ennoblecido». Pero no parece estar prohibido á los clérigos el negociar sino por causa del pecado: luego en el comercio comprar una cosa en menor precio y venderla más cara es pecado.

Por el contrario, dice San Agustín á propósito de estas palabras (Ps. 70), *porque no conocí la literatura* (Conc. 1): «el mercader ávido de adquirir blasfema, cuando pierde, miente y perjura sobre el precio de sus mercancías». Es así que estos vicios son del hombre, no del arte, que puede ejercerse sin ellos. Luego el negociar no es en sí ilícito.

Conclusion. *Es lícito el tráfico mercantil [1] en géneros ó en dinero (3) con módica ganancia para lo necesario á la vida; aunque toda negociacion [2] implica en sí misma cierta deformidad: pero ilícito [3], si directamente se intenta el lucro per se; si bien [4] puede hacerse lícito, ordenándolo á algun fin necesario ú honesto.*

Responderémos, que á los mercaderes pertenece insistir en los cambios de las cosas; y, como dice el Filósofo (Polit. l. 1, c. 5 y 6), estos cambios son de dos maneras: 1.º como natural y necesaria,

(1) Como el comprador por su parte puede lícitamente utilizar sus noticias acerca de una próxima carestía, comprando al precio corriente, segun la opinion comun de Soto, Silvio, Billuart, etc., con el mismo Santo Tomás.

(2) Esta negociacion ó tráfico puede y suele definirse: «cambio lucrativo de cosas por cosas ó por dinero»; definicion que entraña la licitud del comercio como profesion industrial en virtud del servicio y utilidad, que por ella se presta al público y á los particulares, facilitándoles la adqui-

sicion de lo necesario ó conveniente y la enajenacion ó exportacion de los frutos y productos de las industrias agricola, fabril y artista y de objetos cualesquiera, que interesen vender.

(3) Intencionalmente lo formulamos así, abordando los cambios de dinero por dinero en sus diversas formas y considerado como mercancía venal, cual otra cualquiera; en cuyo concepto no cabe ya hoy duda sobre la legitimidad de su compra y venta en las especulaciones mercantiles y despojadas así de todo carácter de tráfico ó lucro usurario.

esto es, de cosa por cosa ó de cosas por dinero á causa de las necesidades de la vida; y tal cambio no pertenece propiamente á los mercaderes, sino más bien á los jefes de familia ó del estado que tienen que proveer á su casa ó á la poblacion de las cosas necesarias para la vida; 2.^a la otra especie de cambio es la de dinero por dinero ú objetos cualesquiera por dinero, no para satisfacer las necesidades de la vida, sino para sacar algun lucro; y esta negociacion en verdad parece, propiamente hablando, pertener á los mercaderes segun el Filósofo (Polit. l. I, c. 6). En su consecuencia *la primera especie de cambio es laudable, porque sirve á las necesidades naturales; mas la segunda es vituperada con justicia, porque, cuanto en sí es, fomenta la codicia del lucro, que no conoce límite, sino que tiende al infinito. Por tanto la negociacion considerada en sí encierra cierta fealdad, en cuanto no tiene por objeto esencial un fin honesto ó necesario. Sin embargo el lucro, que es el fin de la negociacion, aunque en su esencia no implica cosa alguna honesta ó necesaria, nada lleva en sí vicioso ó contrario á la virtud; y por lo tanto nada impide que el lucro se ordene á algun fin necesario ó áun honesto, y de esta manera la negociacion llegará á ser lícita, como cuando uno destina el moderado lucro, que adquiere comerciando, al sustento de su familia, ó tambien á socorrer á los necesitados; ó cuando uno se aplica al comercio en interes general; esto es, para que no falten á la vida de la patria las cosas necesarias, y procura lucro, no como fin (1), sino como estipendio de su trabajo.*

Al argumento 1.^o dirémos, que las palabras de San Juan Crisóstomo deben entenderse sobre la negociacion, segun que constituye el último fin en el lucro; lo cual se ve principalmente, cuando uno

vende más cara una cosa, que no ha variado: pues, si la vende más cara despues de mejorada, parece que recibe el premio de su trabajo; aunque puede proponerse lícitamente el lucro mismo, no como fin último, sino á causa de otro fin necesario ú honesto, como se ha dicho.

Al 2.^o que no todo el que vende una cosa más cara que la compra, negocia; sino solo el que la compra, con el fin de venderla más cara. Pero, si se compra la cosa, no para venderla, sino para tenerla, y despues por alguna causa quiere venderla; no es negociacion, áun cuando la venda más cara: puesto que se puede hacer esto lícitamente, ya porque mejoró la cosa en algo, ya porque el precio de ella ha cambiado segun la diversidad del lugar ó tiempo, ó á causa de algun peligro, al que se espone, transportándola de un lugar á otro, ó haciendo que se la transporte (2). Segun esto ni la compra ni la venta es injusta.

Al 3.^o que los clérigos no solamente deben abstenerse de las cosas que son en sí malas, sino tambien de las que lo parecen: lo cual en verdad acontece en la negociacion, ya porque se dirige al lucro terrenal, el cual deben despreciar; ya tambien por los vicios frecuentes de las negociaciones, puesto que, como se dice (Eccli. 26, 28), *con dificultad se libra el mercader de los pecados de sus labios* (3). Hay tambien otra causa, porque el comercio une demasiado el espíritu á las cosas seculares, y por consiguiente lo retráe de las espirituales; y por eso dice San Pablo (II Tim. 2, 4): *ninguno, que milita para Dios, se embaraza en los negocios del siglo*. Sin embargo es lícito á los clérigos usar de la primera especie de cambio, la cual se ordena á la necesidad de la vida, comprando ó vendiendo (4).

(1) «Último» (debe entenderse), prefiriendo á Dios el lucro, por el que se mostrase ó sintiese uno dispuesto á infringir sus preceptos ó los de la Iglesia, ántes que renunciar á él: lo cual, como es bien claro, lo haria culpable y áun altamente criminal.

(2) *Ferri, no fieri*; por más que esto último parece autorizado por el códice de Alcañiz y varias ediciones de las antiguas, al paso que las modernas aceptan todas la razonable cuanto

justificada rectificacion del erudito P. Nicolai, á quien tambien seguimos.

(3) La Vulgata dice testualmente: *difficilmente se libra de la negligencia* (de lo que pide la justicia, anota el P. Scio) *et mercader, y el bodegonero no se justificará de sus labios*.

(4) Conviene consultar sobre este punto el Concilio de Trento (sess. 22, cap. 1 *De reformatione*).

CUESTION LXXVIII.

Del pecado de la usura, que se comete en los préstamos.

Sobre esta materia estudiaremos: 1.º Es pecado recibir dinero en precio del dinero prestado, lo cual es cobrar usura? — 2.º Es lícito por lo mismo recibir alguna utilidad como en recompensa del préstamo? — 3.º Está alguno obligado á restituir lo que ha lucrado legítimamente sobre el dinero dado á préstamo? — 4.º Es lícito recibir á préstamo dinero con usura?

ARTÍCULO I.— Es pecado recibir usura (1) por el dinero prestado?

1.º Parece que el recibir interes por el dinero prestado no es pecado: porque nadie peca, por seguir el ejemplo de Cristo; y el Señor dice de sí mismo (Luc. 19, 23): *yo á mi regreso lo habría reclamado con las ganancias*, esto es, el dinero prestado. Luego no es pecado recibir interes por un préstamo de dinero.

2.º Segun se dice (Ps. 18, 8), *la ley del Señor sin manchilla*, esto es, porque prohíbe el pecado. Pero en la ley divina se concede algun interes, segun aquéllo (Deut. 23, 19): *no prestarás á usura á tu hermano, ni dinero ni granos ni otra cualquiera cosa; sino al extranjero*; y, lo que es más, áun se promete en recompensa de la fidelidad en observar la ley, segun se lee (Deut. 28, 12): *darás préstamo á muchas gentes, y tú de ninguno lo tomarás*. Luego el recibir interes no es pecado.

3.º En las cosas humanas se determina la justicia por medio de las leyes civiles; y estas permiten recibir interes. Luego parece ser lícito.

4.º El no seguir los consejos no obliga á pecado; y entre otros consejos se halla (Luc. 6): *dad prestado, sin esperar por eso nada*. Luego no es pecado recibir interes.

5.º Recibir precio por lo que no está

uno obligado á hacer no parece ser en sí pecado; y el que tiene dinero no está obligado en todas ocasiones á prestarlo al prójimo. Luego le es permitido algunas veces recibir por este servicio una recompensa.

6.º La plata acuñada y aquella, de que se fabrican los vasos, no difiere en especie. Pero es permitido recibir precio por los vasos construidos de plata. Luego tambien es lícito recibir precio por el préstamo de la plata en monedas; y de consiguiente la usura no es de suyo pecado.

7.º Cualquiera puede lícitamente recibir la cosa, que voluntariamente le entregó el dueño de ella. Es así que el que recibe un préstamo, voluntariamente entrega el interes. Luego el que presta puede lícitamente recibirlo.

Por el contrario, dícese (Exod. 22, 25): *si dieres prestado dinero á mi pueblo pobre, que mora contigo; no le apremiarás como un recaudador, ni le oprimirás con usuras*.

Conclusion. *Recibir usura (ó interes lucrativo) por el dinero dado en préstamo [1] es de suyo injusto é induce la obligacion de restituir; como [2] en general es ilícito vender el uso de cualquier objeto separadamente de su propiedad.*

Respondéremos, *que recibir interes (usuram) por el dinero prestado es en sí*

(1) Hé aquí su reprobacion por el Concilio de Viena: « si alguno incurriese en el error de afirmar con presuntuosa

» pertinacia que no es pecado ejercer usuras, decretamos que » debe ser castigado como hereje ».

injusto (1): porque se vende lo que no existe, por lo cual manifiestamente se constituye una desigualdad, que es contraria á la justicia. Para evidenciar esto, debe saberse que hay ciertas cosas, cuyo uso es la consuncion de las mismas, al modo que consumimos el vino usando de él para la bebida y el trigo para la comida. Por consiguiente en estas tales *no debe computarse aparte el uso de la cosa de la cosa misma*; pero se concede el uso á cualquiera, á quien se da la cosa, y á causa de esto en tales circunstancias se transfiere el dominio por el préstamo. Luego, si uno quisiere por una parte vender el vino y por otra el uso del vino, vendería la misma cosa dos veces ó vendería lo que no existe; por cuya razon pecaría manifiestamente por injusto. Por la misma razon comete injusticia el que presta vino ó trigo, pidiendo se le den dos recompensas, una la restitucion de igual cosa y otra el precio del uso, que se llama *usura* (2). Hay otras, cuyo uso no es la consuncion misma de la cosa, como el uso de la casa es habitar en ella, pero no arruinarla; y por consiguiente en las tales se pueden dar por separado las dos cosas: como cuando se cede á uno la propiedad de una casa, reservándose para sí el uso por algun tiempo; ó por el contrario cuando uno concede á alguien el uso de la casa, reservándose para sí su dominio. Por esto puede el hombre lícitamente recibir precio por el uso de la casa y ademas de esto reclamarla bien acondicionada, como se ve en el alquiler (*conductione*) y arrendamiento (*locatione*) de una casa. Pero el dinero segun el Filósofo (*Ethic.* l. 5, c. 8 ó 9; et *Polit.* l. 1, c. 6 y 7) se ha inventado principalmente, para hacer los cambios; y así el uso propio y principal del dinero es su consuncion ó distraccion, segun que se invierte en los cambios: por lo cual es

en sí ilícito recibir precio por el uso del dinero prestado, que es lo que se llama usura; y, así como el hombre está obligado á restituir otras cosas injustamente adquiridas, así tambien el dinero que recibió por medio de la usura (3).

Al argumento 1.º dirémos que la usura se toma allí metafóricamente en vez de la superabundancia de los bienes espirituales, la cual exige Dios, queriendo que progrese sin cesar en los bienes, que de él hemos recibido; lo cual es útil á nosotros, no á él.

Al 2.º que á los judíos les fue prohibido prestar á interes á sus hermanos, es decir, á los judíos; lo que nos da á entender que es malo en absoluto cobrar usura á cualquier hombre: porque debemos considerar á todo hombre como prójimo y hermano, sobre todo en el estado del evangelio, al que todos somos llamados. Por esta razon se dice absolutamente (*Pr.* 14, 5), *el que no dio á usura su dinero*; y (*Ezech.* 18, 8) *el que no recibió usura*: mas el percibirla de los extranjeros no les fue concedido como lícito, sino permitido para evitar mayor mal, cual es el que no recibieran usuras de los judíos, que adoraban á Dios, á causa de la avaricia á que eran dados, como se ve (*Is.* 56). En cuanto á lo que se promete como premio, *darás préstamo á muchas gentes...*, la palabra (*fenus*) usura se toma aquí en sentido lato por préstamo, al modo que tambien se dice (*Eccli.* 29, 10), *muchos dejaron de dar prestado no por dureza* (4), esto es, no prestaron: prométese pues á los judíos en recompensa la abundancia de las riquezas, por la que resulta el que puedan prestar á otros.

Al 3.º que las leyes humanas dejan impunes algunos pecados á causa de las condiciones de los hombres imperfectos, entre los que se perjudicaría á una

(1) Tal es y ha sido siempre la doctrina de la Iglesia, sobre la que recomendamos la lectura de la Bula *Vix pervenit* de Benedicto XIV.

(2) Voz que significa segun su etimología (*usus rei*) uso de la cosa aparte de la cosa misma y de su dominio ó posesion: y, transferido este dominio al que la recibe en préstamo, su uso le pertenece ya en propiedad, y no al prestamista; quien por lo mismo en la usura exige ó recibe lo que no es suyo. En esto pues consiste el vicio radical y lo consiguiente injusticia de todo trato usurario; y esto da la clave, para determinar si hay ó no verdadera usura en los particulares casos prácticos.

(3) La cual propiamente no existe, cuando se cambia ó vende

dinero en una forma (por ejemplo, en oro) por dinero en otra (como el papel-moneda), para facilitar las transacciones mercantiles y hacer más cómodo y realizable su uso, en cuyos casos lo que se paga corresponde á ó es el precio del dominio mismo de la tal mercancía pecuniaria mejorada por la industria (tambien apreciable en dinero) del tenedor ó vendedor, y no del uso mismo, que pasa al tomador ó comprador con la propiedad ó dominio del mismo dinero.

(4) No por codicia ó con mala intencion, y sí más bien por temor de ser defraudados ó perder su dinero por falta de suficiente garantía ó fianza, segun interpreta S. Ambrosio (*lib. De Tobia*).

multitud de intereses, si se prohibieran estrictamente todos los pecados aplicándoles penas. Por tanto la ley humana concedió las usuras, no como creyéndolas conformes á la justicia, sino para no impedir las ganancias de muchos; y así es que en el mismo derecho civil (Constit. l. 2, t. 4, *De usufructu*, § *Constituitur*) se dice que « las cosas, que se consumen » con el uso, no son susceptibles del usufructo ni por la razon natural ni civil; y que « la ley no creó el usufructo de » estas cosas (pues no podía), sino que las » constituyó como usufructo », esto es, tolerando las usuras; y Aristóteles guiado por la razon natural dice (Polít. l. 1, c. 7) que « la adquisicion usuraria del » dinero es muy estraña (*præter*) á la » naturaleza ».

Al 4.º que el hombre no siempre está obligado á prestar; y esta es la razon, porque el préstamo es colocado en el número de los consejos: mas es de precepto el que el hombre no exija lucro del préstamo. Sin embargo se puede decir que es de consejo por comparacion á los dichos de los fariseos, que creían que alguna usura era permitida; como el amor de los enemigos es tambien de consejo. O bien se trata allí, no de la esperanza del lucro usurario, sino de la esperanza que se coloca en el hombre; porque no debemos dar prestado ó hacer bien alguno por la esperanza en el hombre, sino por la de Dios.

Al 5.º que el que no está obligado á prestar, puede recibir recompensa de lo que ha hecho, pero no debe exigir más (1); y se le recompensa segun la igualdad de la justicia, si se le devuelve tanto como prestó. Por consiguiente, si

(1) Hay no obstante razones justificativas de algun interes ó precio segun la unánime opinion de los teólogos, como el *lucro cesante* y el *daño emergente* en el tecnicismo de la ciencia moral; entre las que puede contarse la permission por parte de la ley civil, en vista de la declaracion del Santo Oficio, aprobada por Pio VIII y Gregorio XVI, contestando á ciertas consultas elevadas á dicho tribunal, de que « no deben ser » inquietados » los que percibiesen por razon de préstamo el interes consentido por las leyes civiles: el cual sin embargo no solia pasar del cinco (ó á lo sumo el seis) por ciento *anual*, y hoy comunmente se prescinde casi de toda tasa legal ó al ménos se computa ese tanto por ciento como mensual ó por plazos indeterminados y áun desiguales; abuso al que frecuentemente y con el fin de eludir la responsabilidad legal se asocia el más monstruoso aún é intolerable de percibir los intereses al tiempo mismo de entregar el capital, exigiendo á los prestatarios su firma ó testimonio de haberlo recibido íntegro. Así, por ejemplo, el que pide 1000 pesetas prestadas al 10 por 100 solo recibe 900, siendo así victima de una triple

exige más por el usufructo de la cosa, que no tiene otro uso sino la consuncion de la sustancia, exige precio de lo que no existe; y por lo tanto la exaccion es injusta.

Al 6.º que el uso principal de los vasos de plata no es su consuncion misma, y por consiguiente puede venderse lícitamente el uso de ellos, guardando la propiedad de la cosa; miéntras que el uso principal de la plata acuñada es la circulacion del dinero en los contratos: por lo tanto no es lícito vender su uso, á pretesto de que alguno acceda á la devolucion de lo que pide el que se lo ha prestado. Debe saberse sin embargo que el secundario uso de los vasos sagrados puede ser el cambio; y tal uso no es permitido venderlo. De la misma manera tambien la plata moneda podrá ser de algun uso secundario, como si diese alguien plata acuñada por ostentacion ó en prenda; y tal uso del dinero puede venderlo el hombre lícitamente.

Al 7.º que el que paga la usura no la da de una manera absolutamente voluntaria; sino por cierta necesidad, en cuanto necesita tomar dinero á préstamo, que el poseedor no le quiere dar sin usura.

ARTÍCULO II.— Es lícito recibir alguna otra ventaja por el dinero prestado?

1.º Parece que uno puede recibir alguna otra ventaja en recompensa del dinero prestado: porque cada cual puede lícitamente procurar indemnizarse; y á veces alguno sufre pérdida, por dar dinero prestado. Luego le es permitido pedir (2) ó hasta exigir alguna otra cosa

injusticia: porque 1.º paga mayor interes que el tolerado por la ley; 2.º lo paga de las 100 que no percibe; y 3.º lo abona ántes de empezar á correr el plazo, á cuyo vencimiento en caso y no á su principio podría acaso en algun modo justificarse. No hablemos de los tratos, en que se compromete al infeliz menesteroso á abonar peseta semanal por cada duro ó peso recibido, despues de depositar prenda de triple ó quintuple valor del del préstamo; ni de tantas otras iniquidades inventadas por la creciente y criminal codicia é insigne mala fe de los agiotistas, prevalidos con enorme abuso de la sencillez y penuria del menesteroso.

(2) *Expectare* comunmente; pero el código de Alcañiz pone *expectare* (esperar) y de él lo han tomado sin duda algunos editores: redaccion que por cierto nada tiene de inverosímil, si se atiende (ademas de la redundancia del *expectare*, admitido *expectare*, que viene á significar lo mismo sustancialmente) á la insistente repeticion de *expectare* en las soluciones al 3.º y 4.º

más que el dinero prestado para indemnización de la pérdida.

2.º Cada cual está obligado por cierto deber de honestidad á recompensar en algo al que le ha hecho un favor, como se dice (Ethic. I. 5, c. 5); y el que presta dinero á alguien, que está en necesidad, le hace un favor, por el que se le debe gratitud. Luego el que recibe está obligado por deuda natural á recompensarle en algo. Mas no parece ser ilícito obligarse á lo que uno está obligado por derecho natural. Luego no parece ser ilícito, si uno, al prestar dinero á otro, le obliga á alguna recompensa.

3.º Así como hay presente (*à manu*) de mano, así tambien lo hay (*à lingua et ab obsequio*) de lengua y de obsequio, como dice la Glosa (interl.) á propósito de estas palabras (Is. 33, 15), *bienaventurado el que sacude sus manos de todo cobhecho*. Siendo pues lícito aceptar servicio ó tambien alabanza de aquel, á quien se ha prestado dinero; por la misma razon es lícito recibir alguna otra cualquiera recompensa.

4.º Parece ser la misma la comparacion de lo dado á lo dado y de lo prestado á lo prestado; y es lícito tomar dinero por otro dinero dado. Luego es lícito recibir recompensa de otro préstamo por el dinero prestado.

5.º Más enajena el dinero el que transfiere el dominio prestándolo que el que lo confía á un mercader ó artífice. Pero es lícito recibir ganancia del dinero confiado al mercader ó al artífice. Luego tambien lo es cobrar lucro por el dinero prestado.

6.º Por el dinero prestado puede el hombre recibir una prenda, cuyo uso pudiera ser vendido en algun precio; como cuando se da en prenda un campo ó la casa, que se habita. Luego es permitido tener ganancia sobre el dinero prestado.

7.º Sucede algunas veces que uno vende más caras sus cosas en razon del préstamo, ó compra más barato lo que es de otro, ó tambien aumenta el precio por la dilacion ó lo disminuye por el pago pronto; en cuyos casos todos parece hacerse alguna recompensa como por el préstamo de dinero. Mas esto no aparece manifiesta-

tamente ilícito. Luego parece ser lícito recibir algun provecho ó áun exigirlo sobre el dinero prestado.

Por el contrario, cuéntase (Ezech. 18, 17) entre otros requisitos del hombre justo, *si no tomare usura ni escedencia*.

Conclusion. *Peca [1] todo el que por pacto espreso ó tácito recibe por razon del préstamo cualquier cosa apreciable por dinero, cual si admitiese dinero por su uso; no empero [2] quien lo acepta como gratificacion sin exigencia ni obligacion tácita ó espresa: y es asimismo lícito [3] recibir como recompensa gratuita la benevolencia ú otra cualquiera cosa no computable por dinero.*

Responderémos, que segun el Filósofo (Ethic. I. 4, c. 1) «se considera como »dinero todo aquello, cuyo valor pueda »ser apreciado por dinero». Por lo tanto, así como, si uno en recompensa del dinero prestado, ó cualquiera otra cosa que se consume con el uso mismo, recibe dinero por pacto tácito ó espreso, peca contra la justicia, como se ha dicho (a. 1); así tambien *todo el que por pacto tácito ó espreso recibiere cualquiera otra cosa, cuyo valor pueda ser apreciado por dinero, incurre en semejante pecado* (1). Pero, si recibe alguna cosa tal, no como exigiéndola ni como por alguna obligacion tácita ó espresa, sino como un don gratuito, no peca; porque tambien, ántes de que prestase el dinero, podía lícitamente recibir grátis algun don, sin hacerse por eso el préstamo de peor condicion. Mas la recompensa de aquellas cosas, que no se aprecian por dinero, no es lícito exigirla por el préstamo; por ejemplo, la benevolencia y el amor de aquel, á quien prestó, ó algo semejante.

Al argumento 1.º dirémos, que el que da en mútuo puede sin pecado convenir con el que lo recibe una recompensa por la pérdida, que le causa la privacion del dinero que debería tener; porque esto no es vender el uso del dinero, sino evitar el perjuicio (2); y puede suceder que el que recibe un préstamo evite mayor pérdida que la que pudiera tener el que da; y por consiguiente el que recibe el préstamo recompensa con utilidad suya la pérdida

(1) Téngase presente esta proposicion condenada por Inocencio XI: «no es usura exigir algo sobre lo prestado como »débito de benevolencia y gratitud; y si solo exigiéndolo

» como por débito de justicia ».

(2) Previsto como cierto y real, de modo que haya en efecto lucro cesante ó daño resultante. Véase la nota 1, pág. 478.

de otro. Pero á la recompensa de la pérdida, que se considera en no-lucrar con el dinero prestado, no puede estipular una indemnizacion; puesto que no debe vender lo que aún no tiene, y cuya posesion puede ser impedida por una multitud de causas.

Al 2.º que se puede recompensar un beneficio de dos maneras: 1.º por deuda de justicia, á la que uno puede estar obligado por un pacto cierto; y esta deuda se considera segun la estension del beneficio, que uno ha recibido: por consiguiente el que recibió un préstamo de dinero ó de cualquiera cosa semejante, cuyo uso es su consuncion, no está obligado á recompensar más que lo que recibió en préstamo; y por tanto es contra justicia, si se le obliga á devolver más. 2.º Está uno obligado á recompensar el beneficio por deber de amistad, en el que se atiende más al afecto, por el que uno hace el beneficio que á la importancia de lo que ha hecho. Esta especie de deuda no compete á la obligacion civil, que produce cierta necesidad, para que la recompensa no resulte espontánea.

Al 3.º que, si uno pide ó exige por un préstamo, como por obligacion de pacto tácito ó espreso, una recompensa de dádiva *ab obsequio* (1) ó *à lingua* (2), es como si esperase ó exigiese recompensa *à manu* (3); porque ambas pueden ser apreciadas con dinero, como se ve en los que alquilan sus obras, las que ejercen de palabra ó de hecho. Pero, si la recompensa *ab obsequio* ó *à lingua* no es dada como por obligacion de la cosa (4) sino por benevolencia, la cual no es apreciable por el dinero; es lícito recibir, exigir y esperar esto.

Al 4.º que no se puede vender dinero por una suma más fuerte que la cantidad prestada, la cual debe ser restituida. Tampoco se debe exigir ni esperar por eso algo del que ha pedido el préstamo, sino el afecto de benevolencia, el cual no se aprecia por dinero, y del que puede proceder el préstamo espontáneo. Pero le es repugnante la obligacion de prestar en lo sucesivo, porque hasta podría ser

apreciada por dinero la tal obligacion. Por lo tanto es lícito al que hace un préstamo recibir algun otro préstamo, mas no obligarle á que despues le preste á él.

Al 5.º que el que presta dinero transfiere el dominio del dinero á aquel, á quien lo presta; por lo que aquel, á quien se presta dinero, lo posée bajo su responsabilidad y está obligado á restituirlo íntegro: y por lo tanto no debe exigir más el que prestó. Pero el que confía su dinero al mercader ó al artífice á manera de cierta sociedad no le transfiere el dominio de su dinero; sino que permanece suyo, de tal suerte que el mercader negocia ó el artífice trabaja con él bajo la responsabilidad del propietario: por consiguiente de esta manera puede lícitamente recibir una parte de la ganancia, que resulta de él, como fruto de lo suyo.

Al 6.º que, si uno por garantía del dinero á él prestado hipoteca alguna cosa, cuyo uso puede ser apreciado por dinero; el que ha recibido el préstamo debe computar el uso de la tal cosa en la devolucion de lo recibido en préstamo: de otra suerte, si quiere que el uso de aquella cosa le sea sobreañadido como gratuito, es como si recibiera dinero por el préstamo, lo cual es usurario; á ménos que no se trate de una cosa, cuyo uso es costumbre concederse entre amigos sin retribucion, cual sucede con un libro dado en comodato.

Al 7.º que, si uno quiere vender sus cosas más caras que su justo precio, por esperar al comprador en la solvencia del dinero; se comete una usura manifiesta, porque tal espera para el pago tiene carácter de mútuo: por consiguiente todo lo que se exige de más del justo precio por tal espera es como el precio del mútuo, lo cual pertenece á la razon de usura. De la misma manera tambien, si un comprador quiere comprar una cosa más barata que su justo precio, porque paga el dinero ántes que pueda entregársele la cosa, esto es un pecado de usura; porque tambien esta anticipacion de pago de dinero tiene razon de mútuo, cuyo precio

(1) Algun servicio temporal, como gestionar sus negocios ó velar por sus intereses.

(2) Como alguna recomendacion á su favor ó elogio de sus dotes personales.

(3) Dinero ó cosa que lo valga, como jóya ó reloj, etc.

(4) Algunos pretenden que en lugar de *rei* debería leerse *ei*, en cuyo caso traduciríamos «le es dada»: lo cual no parece destituido de probabilidad, atendido el contexto.

es en cierto modo lo que se disminuye del justo valor de la cosa comprada (1). Pero, si uno quiere disminuir del precio justo, por tener ántes el dinero, en este caso no hay pecado de usura.

ARTÍCULO III.—¿Todo lo que alguno hubiere lucrado con dinero dado á usura está obligado á devolverlo?

1.º Parece que está uno obligado á restituir todo lo que ha ganado con el dinero lucrado por la usura: porque dice San Pablo (Rom. 11, 16), *si la raíz es santa, también los ramos*: luego por igual razón, *si la raíz está corrompida, también los ramos*. Es así que la raíz fue usuraria. Luego todo lo adquirido por ella es usurario; y en su consecuencia está obligado á su restitucion.

2.º El derecho dice (Extrav. *De usuris, Decretal. cap. Cúm tu, sicut asseris*): «las propiedades, que han sido compradas» con el fruto de la usura, deben ser vendidas y devolverse su valor á aquellos, «á quienes se perjudicó con la usura». Luego por igual razon cualquier otro (*emolumento*), que se adquiere por dinero usurario, debe ser restituido.

3.º Lo que uno compra con dinero usurario le es debido en razon del dinero que dió. Luego no tiene mayor derecho en la cosa que adquirió que en el dinero que dió. Mas estaba obligado á devolver el dinero usurario. Luego tambien lo está asimismo á restituir lo que con él adquirió.

Por el contrario: cualquiera puede tener lícitamente lo que adquirió legítimamente. Es así que lo que se adquiere por el dinero usurario á veces se adquiere legítimamente. Luego puede tenerse lícitamente.

Conclusion. *El usurero [1] solo está obligado á restituir lo percibido en concepto de usura por cosas, cuyo uso es su misma consuncion, á no seguirse otros daños al mutuuario por la retencion de los intereses; pero [2] las que no se consu-*

men con el uso y así obtenidas debe devolverlas con todos sus frutos.

Responderémos que, segun se ha dicho (a. 1), hay ciertas cosas, cuyo uso es su consuncion misma, las cuales no tienen usufructo con arreglo á derecho (Instit. lib. 2, tit. 4 De usufructu, § *Constituitur*). Por consiguiente, si por medio de la usura se han arrancado tales cosas, como denarios, trigo, vino ó alguna cosa tal; no está obligado el hombre á restituir, sino lo que recibió: porque lo que se ha adquirido de tales cosas, no es fruto de ellas, sino de la industria humana (2); á no ser que por la detencion de tales objetos haya sido otro perjudicado, perdiendo algo de sus bienes; pues en este caso está obligado á la recompensa del daño. Pero hay otras, cuyo uso no es su consuncion, y estas tales tienen usufructo; como una casa, un campo y otras á este tenor: por lo que, si uno arrancarse por la usura la casa ó campo de otro, no solamente estaría obligado á restituir la casa ó el campo, sino tambien los frutos percibidos de ellos; porque son frutos de cosas, cuyo dueño es otro, y por lo tanto á él se le deben.

Al argumento 1.º dirémos, que la raíz no solamente tiene razon de materia, como el dinero usurario; sino que tiene tambien en alguna manera razon de causa activa, en cuanto suministra nutrimento: y por lo tanto no hay paridad.

Al 2.º que las posesiones, que se han adquirido por medio de usuras, no son de aquellos de quienes son las usuras, sino de los que las compraron; sin embargo están obligadas á favor de aquellos, de quienes fueron recibidas las usuras, como tambien los demas bienes del usurero. Por esto no se manda que esas posesiones sean asignadas á aquellos, de quienes se recibieron las usuras, porque quizá valen más que las usuras, que dieron; sino se manda que se vendan las posesiones, y que su valor sea restituido á prorrata de la cantidad de la usura recibida.

Al 3.º que lo que se adquiere por el dinero usurario es debido en verdad la

(1) San Alfonso, Lugo, Lesio, Esporer, Sanchez, Toledo y otros opinan ser lícito vender más caro del justo precio, no cobrando al contado; con tal que el exceso ó diferencia se justiprecie convenientemente.

(2) Formalmente y per se con toda propiedad y en cuanto al

efecto, dado que es producto del ingenioso uso de la cosa; la que, si bien constituye la materia de tal uso, se supone permanecería infecunda y como ociosa no mediando tal arte ó habilidad. Nicolai.

que adquiere, no á causa del dinero usurario dado como por causa instrumental, sino á causa de su industria, como por causa principal; y así tiene más derecho sobre la cosa adquirida con el dinero usurario que sobre el mismo dinero usurario.

ARTÍCULO IV.— Es permitido tomar dinero en mútuo con usura?

1.º Parece que no es lícito tomar dinero en mútuo con usura: porque dice San Pablo (Rom. 1, 32) que *son dignos de muerte, no tan solamente los que hacen pecados, sino tambien los que consienten á los que los hacen*; y el que recibe dinero en mútuo con usura, consiente al usurero en su pecado y le da ocasion de pecar. Luego tambien él mismo peca.

2.º Por ningun provecho temporal debe alguno dar á otro cualquiera ocasion de pecar (1); porque esto pertenece á la razon del escándalo activo, que siempre es pecado, segun lo dicho (C. 43, a. 2). Es así que el que pide préstamo á un usurero, le da espresamente ocasion de pecar. Luego por ninguna comodidad temporal se excusa.

3.º No menor necesidad parece ser algunas veces la de depositar dinero en el usurero, que la de recibir préstamo de él; y el depositar dinero en el usurero parece ser enteramente ilícito, como lo sería depositar una espada en un demente, ó confiar una doncella á un lujurioso, ó la comida á un gloton. Luego tampoco es lícito recibir préstamo de un usurero.

Por el contrario: el que sufre una injuria no peca segun el Filósofo (Ethic. l. 5, c. 11); por cuya razon la justicia no ocupa el medio entre dos vicios, como se dice en el mismo lugar (c. 5). Mas el usurero peca, en cuanto hace injusticia al que recibe préstamo bajo usura. Luego el que recibe préstamo bajo usura no peca.

Conclusion. *De ningun modo es lícito [1] inducir á otro á dar ó tomar dinero en préstamo con usura; pero sí lo es [2] tomarlo del prestamista por algun*

(1) Al ménos directamente y *per se*, como se verifica por parte del que aconseja la usura, de su factor, procurador, administrador, dependiente ó huésped del usurero, que le da habitacion ó local para su tráfico á sabiendas, y de cualquier otro cómplice ó partícipe de sus tratos usurarios; no solo indirectamente ó *per accidens*. Nicolai. Gregorio X en el concilio

buen fin; como tambien [3] manifestar su dinero á los ladrones por evitar la muerte, por más que pequen estos despojando al tal de sus bienes.

Responderémos, que el inducir al hombre á pecar en manera alguna es lícito; sin embargo usar del pecado de otro para un bien es lícito, puesto que tambien Dios usa de todos los pecados para algun bien, porque de cualquier mal saca algun bien, como se dice (Enchirid. August. c. 11); y por eso San Agustin, respondiendo á Públicola (Epist. 47, 154) que le preguntaba, si era lícito usar del juramento del que jura por los falsos dioses, en lo que peca manifiestamente tributándoles veneracion divina, responde que «el que usa de » la fe de quien jura por los falsos dioses, » no para mal, sino para bien, no se asocia al pecado de aquel por el que juró » en nombre de los demonios, sino al » pacto bueno de este, por el cual guardó la fe; y no obstante pecaría, si » le indujera á jurar por los falsos dioses ». Así tambien debe decirse á este propósito que *en manera alguna es lícito inducir á alguien á prestar con usura; pero si es permitido recibir préstamo con usura de aquel, que está dispuesto á hacerlo y ejerce la usura, por causa de algun bien, cual es socorrer las necesidades propias ó de otro, como tambien es lícito al que cae en manos de ladrones manifestar los bienes que tiene, los cuales pecan los ladrones al quitárselos, para que no le maten; á imitacion de los diez varones, que dijeron á Ismael: no nos mates, porque tenemos tesoros en el campo, segun se dice (Jerem. 41, 8).*

Al argumento 1.º dirémos, que el que recibe dinero á préstamo bajo usura, no consiente en el pecado del usurero, sino que usa de él; ni le agrada la acepcion de las usuras, sino el préstamo, que es bueno.

Al 2.º que el que recibe dinero á préstamo bajo usura, no da ocasion al usurero de recibir usuras, sino de prestar. El mismo usurero empero toma ocasion

de Lyon fulminó pena de suspension en sus oficios ó ministerios contra los prelados mayores y de excomunion contra los menores y seglares, que de alguno de los indicados modos cooperasen á fomentar la usura (Decretal. l. 6, cap. Usurarium) y (Extra, De usuris, cap. Quia) son privados tambien de sepultura eclesiástica.

de pecar por la malicia de su corazón; y de consiguiente el escándalo pasivo viene de su parte, pero no el activo de parte del que pide el préstamo. Sin embargo no por causa de tal escándalo pasivo debe otro desistir de pedir préstamo, si tiene necesidad; porque tal escándalo pasivo no proviene de debilidad ó ignorancia, sino de la malicia.

Al 3.º que, si uno confiase su dinero al usurero, que no tiene otra manera de

ejercer la usura, ó lo confiase con la intención de lucrar por medio de la usura en mayor escala, daría materia de pecar (1), y por consiguiente él mismo también sería partícipe de la culpa: pero, si alguno confía su dinero al usurero, que tiene otros medios de ejercer la usura, con el fin de que se lo guarde con más seguridad; no peca, sino que usa de un hombre pecador para un buen fin.

CUESTION LXXIX.

Partes integrales de la justicia, que son hacer bien y separarse del mal.

Vamos á tratar de las partes como (2) integrantes de la justicia, que son hacer bien y separarse del mal, y de los vicios opuestos. Acerca de lo cual consideraremos: 1.º Estas dos cosas predichas son partes de la justicia? — 2.º La transgresion es pecado especial? — 3.º Lo es la omision? — 4.º Comparacion de la omision con la transgresion.

ARTÍCULO I. — El apartarse del mal y hacer bien son partes de la justicia?

1.º Parece que el apartarse del mal y hacer bien no son partes de la justicia: porque á cualquiera virtud pertenece hacer obras buenas y evitar las malas, y las partes no esceden al todo. Luego el apartarse de lo malo y hacer el bien no deben ponerse como partes de la justicia, la cual es una virtud especial.

2.º Sobre aquello (Ps. 33), *apártate de lo malo y haz lo bueno*, dice la Glosa (ord. Cassiod.): « lo primero evita la » falta (á saber, el apartarse de lo malo), » y lo segundo (el hacer lo bueno) (3) » merece la vida y la palma ». Pero cualquiera parte de virtud merece la palma y la vida. Luego el apartarse de lo malo no es parte de la justicia.

3.º Todas las cosas, que existen de modo que la una está incluida en la otra, no se distinguen entre sí como las

partes de un todo cualquiera. Es así que el apartarse de lo malo se contiene en la práctica del bien, porque ninguno hace á la vez lo bueno y lo malo. Luego el apartarse del mal y hacer bien no son partes de la justicia.

Por el contrario, San Agustín (1. De Correptione et gratia, c. 1) supone que « pertenece á la justicia de la ley apartarse de lo malo y hacer lo bueno ».

Conclusion. *Apartarse de lo malo y practicar lo bueno en general [1] es propio de todas las virtudes; pero [2] bajo el concepto de bueno ó malo con respecto á Dios ó á la sociedad compete á la justicia general, y á la especial [3] refiriéndose al prójimo como provechoso ó nocivo á este: bajo cuyo aspecto relativo [4] se dicen partes de la justicia general ó especial respectivamente.*

Responderemos que, si hablamos de lo bueno y de lo malo *en general*, hacer bien y apartarse de lo malo pertenecen á

(1) *Peccandi* comunmente; pero en el códice de Alcañiz se lee (*peccanti*) « al pecador ».

(2) Dice *quasi*, porque en realidad no son propiamente integrales á la manera que lo son los elementos constitutivos de

un ser físico, con los que sin embargo tienen alguna similitud.

(3) Así Casiodoro llama á lo primero « primer grado de virtud, que por ahí comienza »; y « grado superior al segundo, en el que se perfecciona ».

toda virtud; y segun esto no pueden figurar como partes de la justicia, á ménos que se considere la justicia, segun que es toda virtud: aunque tambien la justicia así entendida mira á cierta especie particular de bien, esto es, segun que es debido por relacion á la ley divina ó humana. Pero la justicia, considerada como una virtud especial, mira al bien bajo la razon de lo debido al prójimo: y segun esto á la justicia especial pertenece hacer el bien por razon de débito con respecto al prójimo y evitar el mal opuesto, esto es, lo que le es nocivo; al paso que á la justicia general pertenece hacer el bien debido en orden á la sociedad y á Dios y evitar el mal contrario. Se dice pues que estas dos son partes como integrantes de la justicia general ó especial; porque ambas se requieren para el acto perfecto de la justicia: toda vez que á la justicia pertenece constituir la igualdad en lo que se refiere á otro, como consta de lo dicho (C. 58, a. 2). Al mismo compete constituir algo y constituido conservarlo en lo que á otro se refiere; y constituye uno la igualdad de la justicia, haciendo bien, esto es, dando á otro lo que se le debe; y conserva la igualdad de la justicia ya constituida, apartándose del mal, ó sea, no infringiendo daño alguno al prójimo.

Al argumento 1.º dirémos, que el bien y el mal se toman aquí bajo cierta razon especial, por la que son apropiados á la justicia: razon, por la que los dos figuran como partes de la justicia segun alguna razon propia de bien y mal, mas no de alguna otra virtud moral; porque las demas virtudes morales se refieren á las pasiones, en las que hacer el bien es venir al medio, lo cual es alejarse de los extremos como de males: y así en cuanto á ellas lo mismo es hacer lo bueno y separarse de lo malo. La justicia empero tiene por objeto las operaciones y las cosas exteriores, en las que una cosa es hacer la igualdad y otra no destruirla una vez hecha.

Al 2.º que apartarse de lo malo, segun que se considera como parte de la justicia, no implica pura negacion, cual

es no hacer lo malo; pues esto no merece la palma, sino solo evita el castigo: importa empero el movimiento de la voluntad, que repudia lo malo, como lo demuestra la palabra misma *declinacion* (1); y esto es meritorio, principalmente cuando alguno es impugnado para hacer lo malo, y resiste.

Al 3.º que hacer lo bueno es un acto complementario de la justicia y como parte principal de ella; miéntras que el apartarse de lo malo es acto más imperfecto y una parte secundaria de ella (2): y por esto es como una parte material de ella, sin la que no puede existir la parte formal complementaria.

ARTÍCULO II.—*La transgresion es pecado especial?*

1.º Parece que la transgresion no es pecado especial: porque ninguna especie se coloca en la definicion del género; y la transgresion se hace figurar en la definicion comun del pecado, pues dice San Ambrosio (in l. De paradiso, c. 8) que « el pecado es la transgresion de la ley » divina ». Luego la transgresion no es especie de pecado.

2.º Ninguna especie escede á su género. Pero la transgresion escede al pecado, porque segun San Agustin (Contra Faustum l. 22, c. 27) pecado es « el dicho, hecho ó deséo contra la ley de » Dios »; y la transgresion es tambien contra la naturaleza ó la costumbre. Luego la transgresion no es especie de pecado.

3.º Ninguna especie contiene en sí todas las partes, en que se divide el género; y el pecado de transgresion se estiende á todos los vicios capitalés y tambien á los pecados del corazon, de palabra y obra. Luego la transgresion no es pecado especial.

Por el contrario: la transgresion se opone á una virtud especial, á saber, á la justicia.

Conclusion. *Transgresion* [1] es propiamente la infraccion de un precepto negativo; en cuyo estricto ó formal concepto [2] es pecado especial, ya por razon del desprecio, ya por oposicion á la omi-

(1) Segun la letra, no del Psalmo 33 citado en el arg. 2.º, donde se lee *diverte*, sino del 36 (v. 27) que dice testualmente *declina*.

(2) En orden de dignidad, no cronológico ó de origen; dado que ántes es retraerse del mal que hacer el bien, lógicamente hablando.

sion (que se refiere á precepto afirmativo): pero [3] materialmente considerada es comun á toda especie de pecado.

Responderémos, que el nombre de transgresion es derivado de los movimientos corporales á los actos morales; y dícese que hay transgresion en alguno segun el movimiento corporal, por el hecho de ir más allá del término á él prefijado. Mas se prefija al hombre el término, para que no pase más allá en las cosas morales, por el precepto negativo; y por tanto se dice transgresion propiamente, cuando alguno hace algo en contra de un precepto negativo, lo cual puede ser materialmente comun á todas las especies de pecados, puesto que por cualquiera especie de pecado mortal el hombre traspassa algun precepto divino. Pero, si se considera la transgresion formalmente, esto es, segun esta razon especial, que consiste en obrar contra un precepto negativo, en este concepto es un pecado especial bajo dos aspectos: 1.º segun que se opone á los géneros de pecados opuestos á las otras virtudes; porque, así como pertenece á la naturaleza propia de la justicia legal atender á la obligacion del precepto, así tambien á la propia naturaleza de la transgresion el atender al desprecio de dicho precepto; 2.º segun que se distingue de la omision, que contraria al precepto afirmativo.

Al argumento 1.º dirémos que, así como la justicia legal es toda virtud subjetiva y como materialmente, así tambien la injusticia legal es en el mismo sentido todo pecado; y de este modo definió el pecado San Ambrosio segun la naturaleza de la injusticia legal.

Al 2.º que la inclinacion de la naturaleza pertenece á los preceptos de la ley natural: tambien la costumbre honesta tiene fuerza de precepto; porque, como dice San Agustin (Epist. De jejun. sab.) (1), «la costumbre del pueblo de Dios debe ser considerada como una ley». Por consiguiente tanto el pecado como la transgresion puede ser contra la costumbre honesta y contra la inclinacion natural.

Al 3.º que todas las especies enumera-

das de pecados pueden tener transgresion, no segun sus razones propias, sino segun cierta razon especial, como queda dicho. Pero el pecado de omision se distingue enteramente de la transgresion (2).

ARTÍCULO III.—La omision es un pecado especial?

1.º Parece que la omision no es un pecado especial: porque todo pecado ó es original ó actual; y la omision no es pecado original, porque no se contráe por origen; ni actual, porque puede existir sin acto alguno, como se ha dicho (1.ª-2.ª C. 71, a. 5), al tratar de los pecados en general. Luego la omision no es un pecado especial.

2.º Todo pecado es voluntario. Pero la omision algunas veces no es voluntaria, sino necesaria: como cuando una mujer, que hizo voto de virginidad, la pierde; ó cuando uno ha perdido la cosa, que está obligado á restituir; ó cuando un sacerdote está obligado á celebrar, y tiene algun impedimento. Luego la omision no siempre es pecado.

3.º A todo pecado particular se puede determinar el tiempo, en que comenzó á existir. Mas no se puede determinar en la omision: porque, como quiera que no hace, existe de la misma manera; y sin embargo no siempre peca. Luego la omision no es un pecado especial.

4.º Todo pecado especial se opone á una virtud especial. Pero no puede determinarse virtud alguna especial, á la que se oponga la omision; ya porque el bien de cualquiera virtud puede omitirse; ya porque la justicia, á la que más especialmente parece oponerse, siempre requiere algun acto aun en la separacion del mal, como se ha dicho (a. 1 al 2.º); al paso que la omision puede existir absolutamente sin acto. Luego no es un pecado especial.

Por el contrario, dícese (Jac. 4, 17): *el que sabe hacer lo bueno, y no lo hace, tiene pecado.*

Conclusion. *La omision [1] es pecado especial distinto de los opuestos á cuales-*

(1) La 89 escrita al presbítero Casuleno contra un tal Urbico, que neciamente habia escrito sobre el ayuno del sábado, asegurando que era necesario y pecaminosa siempre su

omision.

(2) Véase lo espuesto (1.ª-2.ª, C. 72, a. 6).

quiera virtudes, del modo mismo que la justicia es virtud especial; y tambien [2] como contrapuesta á la transgresion ó infraccion de precepto negativo (1).

Responderémos, que la omision implica el no hacer el bien, no cualquiera, sino el bien que se debe hacer; y el bien bajo el concepto de debido pertenece propiamente á la justicia: á la legal, si se considera el deber en órden á la ley divina ó humana; y á la especial, segun que se mira en órden al prójimo. Por consiguiente, así como la justicia es una virtud especial, como se ha dicho (C. 58, a. 6 y 7); tambien la omision es un pecado especial distinto de los pecados, que se oponen á las otras virtudes. Mas del modo que la práctica del bien, al que se opone la omision, es cierta parte especial de la justicia, distinta de la separacion del mal, á la que se opone la transgresion; tambien la omision se distingue de la transgresion.

Al argumento 1.º dirémos, que la omision no es pecado original, sino actual; no porque tenga un acto esencial á ella, sino en cuanto la negacion del acto se reduce al género del acto (2); y segun esto el no hacer se considera como cierto obrar, segun se ha dicho (1.ª-2.ª, C. 71, a. 6, al 1.º).

Al 2.º que la omision, como se ha dicho, no tiene otro objeto sino el bien debido, al que uno está obligado; y nadie está obligado á lo imposible: por consiguiente nadie peca por omision en no hacer lo que no puede. Luego la mujer violada, que ha hecho voto de virginidad, no incurre en omision, por no tenerla; sino por no arrepentirse de su pecado pasado, ó no haciendo lo que puede, para cumplir su voto, por la observancia de la continencia. De la misma manera el sacerdote no está obligado á decir la misa, sino supuesta la debida oportunidad; la cual si falta, no omite. Asimismo uno está obligado á la restitution, suponiéndole medios de hacerlo; los que si no tiene ni puede tenerlos, no hay omision, con tal que haga lo que pueda. Otro tanto se dirá de lo demas.

Al 3.º que, como el pecado de trans-

gresion se opone á los preceptos negativos, que tienen por objeto alejar del mal; así el pecado de omision se opone á los preceptos afirmativos, que tienden á hacer el bien. Pero los preceptos afirmativos no obligan por siempre sino durante un tiempo determinado, y por aquel tiempo comienza á existir el pecado de omision. Puede sin embargo suceder que uno se halle entónces incapacitado de hacer lo que debe, lo cual si no es por culpa suya, no omite lo que debe, como lo hemos dicho (al 2.º; y 1.ª-2.ª C. 71, a. 5). Pero, si es por culpa suya precedente, como cuando uno se embriaga por la noche, y no puede levantarse á maitines segun su deber; dicen algunos que comienza el pecado de omision, cuando se aplica á un acto ilícito é incompatible con aquél, á que está obligado: mas esto no parece verdadero; porque, suponiendo que se le despertase por la violencia y acudiese á los maitines, no caería en omision; lo cual hace evidente que la embriaguez precedente no fue omision, sino causa de omision. Por esta razon debemos decir que la omision comienza á imputársele á culpa, cuando fue tiempo de obrar; sin embargo por la causa precedente, de la cual se sigue la omision, se hace voluntaria.

Al 4.º que la omision se opone directamente á la justicia, como se ha dicho: porque no es la omision del bien de alguna virtud, sino bajo el concepto de bien debido, que pertenece á la justicia (3); y para un acto de virtud meritorio se requiere más que para el demérito de la culpa; puesto que «el bien» proviene de una causa íntegra, mién-» tras que el mal de cualquier defecto » particular». Por consiguiente para el mérito de la justicia se requiere el acto, mas no para la omision.

ARTÍCULO IV. — ¿El pecado de omision es más grave que el pecado de transgresion?

1.º Parece que el pecado de omision es más grave que el pecado de transgresion: porque *delictum* (delito) parece ser

(1) Téngase presente la *Conclusion* del anterior artículo 2.º

(2) Consúltense en la 1.ª-2.ª (tomo 2.º) la C. 71, a. 5, donde se concilian los que afirman y niegan que en la omision hay

algún acto.

(3) Y no de cualquier otro débito, como el concerniente á a honestidad ó al decoro. Nicolai.

lo mismo que *derelictum* (abandonado), y así por consiguiente parece ser lo mismo que omisión. Pero el delito es más grave que el pecado de transgresión; puesto que necesitaba de mayor espiciación, como se ve (*Levit*, 5). Luego el pecado de omisión es más grave que el pecado de transgresión.

2.º A mayor bien se opone mayor mal, como consta por el Filósofo (*Ethic.*, l. 8, c. 10). Mas el hacer bien, á lo que se opone la omisión, es una parte más noble de la justicia que separarse del mal, al que se opone la transgresión, como consta de lo dicho arriba (a. 1, al 3.º). Luego la omisión es pecado más grave que la transgresión.

3.º El pecado de transgresión puede ser venial y mortal; y el pecado de omisión parece ser siempre mortal, puesto que se opone á precepto afirmativo. Luego la omisión parece ser un pecado más grave que la transgresión.

4.º Es mayor la pena de daño, esto es, la privación de la visión divina, que se debe al pecado de omisión, que la pena de sentido, que se debe al pecado de transgresión, como se ve por San Juan Crisóstomo (*super Matth. hom.* 24); y la pena es proporcionada á la culpa: luego es más grave el pecado de omisión que el de transgresión.

Por el contrario: más fácil es abstenerse de obrar el mal que hacer el bien. Luego más gravemente peca el que no se abstiene de obrar el mal, lo cual es una transgresión, que el que no hace el bien, lo cual es una omisión.

Conclusion. *Hablando en absoluto, la transgresión es más grave pecado que la omisión; aunque en algun determinado caso sea lo contrario.*

Responderémos, que el pecado en tanto es grave, en cuanto dista de la virtud; y la contrariedad es la mayor distancia (1), como se dice (*Met.* l. 10, t. 13 y 14), por lo que un contrario dista más de su contrario que su simple negación, como lo negro dista más de lo blanco que lo

simplemente no blanco, porque todo lo negro es no blanco; mas no recíprocamente: y es bien notorio que la transgresión contraría al acto de la virtud, mientras que la omisión implica su negación: por ejemplo, es pecado de omisión, si uno no guarda el respeto debido á sus padres; al paso que lo es de transgresión, si les afrenta ó injuria. Por lo tanto es evidente que, *hablando absoluta y propiamente, la transgresión (2) es un pecado más grave que la omisión, aunque alguna omisión pueda ser más grave que alguna transgresión (3).*

Al argumento 1.º dirémos, que el delito considerado en general designa cualquiera omisión (4): sin embargo algunas veces se toma en un sentido estricto por la omisión de algo que se refiere á Dios, ó cuando á sabiendas y como con cierto desprecio abandona el hombre lo que debe hacer; y así tiene cierta gravedad, por cuya razón necesita de mayor espiciación.

Al 2.º que á hacer el bien se opone el no hacerlo, lo cual constituye la omisión, y el hacer el mal, lo cual produce la transgresión. Pero la primera oposición es contradictoria y la segunda contraria, la cual implica una distancia más grande: por consiguiente la transgresión es un pecado más grave.

Al 3.º que, así como la omisión se opone á los preceptos afirmativos, así la transgresión se opone á los preceptos negativos; y por lo tanto, si ambas se toman en su sentido propio, implican naturaleza de pecado mortal: pero la omisión ó la transgresión pueden tomarse en sentido lato, según que se refieren á algo, que no es conforme á los preceptos afirmativos ó negativos, y que dispone á lo contrario de ellos; y de esta manera, considerando en un sentido lato la una y la otra, pueden ser pecado venial.

Al 4.º que al pecado de transgresión corresponde la pena de daño á causa de la aversión de Dios y la pena de sentido á causa de la desordenada conversión al

(1) Tratándose como aquí de distancia positiva ó entre cosas reales, pues en cuanto á las negaciones ó privaciones la contradictoria es mayor que la contraria. V. tomo 1.º, página 26, nota 2.

(2) Ó sea, el pecado de omisión. Véase en el tomo 2.º (1.º 2.º) la C. 72, a. 6.

(3) Versando sobre materias diversas.

(4) *Delictum* (delito, viene á ser según San Agustín síncopa de *derelictum* [dejado, abandonado, omitido, falta ó omisión]; si bien con frecuencia y tanto la Sagrada Escritura como los escritores profanos usan indistintamente como sinónimas las palabras delito y pecado.

bien conmutable. De la misma manera tambien á la omision no solo se debe la pena de daño, sino tambien la pena de sentido, segun estas palabras (Matth. 7, 19): *todo árbol, que no lleva buen fruto,*

será cortado y arrojado al fuego; y esto á causa de la raíz de que procede, aunque no tenga por necesidad la conversion actual á algun bien mudable.

CUESTION LXXX.

Partes potenciales de la Justicia.

Vamos á tratar de las partes potenciales de la justicia (1), esto es, de las virtudes á ella anejas: acerca de lo cual debemos considerar estos dos puntos: 1.º ¿Qué virtudes son anejas á la justicia?— 2.º De cada una de estas virtudes.

ARTÍCULO ÚNICO.—*¿Se determinan convenientemente las virtudes anejas á la justicia?*

1.º Parece que inconvenientemente se determinan las virtudes anejas á la justicia: porque Ciceron (De invent. l. 2) enumera seis, á saber, «religion, piedad, »gracia, venganza, observancia, verdad». Mas la venganza parece ser una especie de la justicia conmutativa, segun la que se hace pagar á otros las injurias, que de ellos se han recibido, como consta de lo dicho arriba (C. 61, a. 4). Luego no debe figurar entre las virtudes anejas á la justicia.

2.º Macrobio (super somnium Scipionis, l. 1, c. 8) cuenta siete, á saber, «inocencia, amistad, concordia, piedad, »religion, afecto, humanidad»; de las que las más omite Ciceron. Luego parece que se han enumerado insuficientemente las virtudes anejas á la justicia.

3.º Otros distinguen cinco partes de la justicia, á saber, obediencia por relacion al superior, disciplina por relacion al inferior, igualdad entre iguales, fidelidad y verdad para todos; de las que solo la verdad menciona Ciceron. Luego parece haber insuficientemente enumerado las virtudes anejas á la justicia.

(1) Las virtudes afines y anejas á la justicia, que en parte convienen y en parte difieren de ella, no alcanzando á su misma perfeccion.

(2) «Buen propósito ó recta decision del ánimo», segun su etimologia griega.

4.º Andrónico el peripatético enumera nueve partes anejas á la justicia, á saber, «liberalidad, benignidad, vindicativa, »eugnomosina (2), eusebia, eucaristía, »santidad, buena conmutacion, legislativa»; de las que manifestamente Ciceron tampoco cita sino la vindicativa. Luego para haberlas enumerado insuficientemente.

5.º Aristóteles (Ethic. l. 5, c. 14 ó 16) supone la «epiqueya (3) adjunta» á la justicia, y de ella no se ha hecho mencion en ninguna de las enumeraciones precedentes. Luego insuficientemente se han enumerado las virtudes anejas á la justicia.

Conclusion. *Son virtudes anejas á la justicia la religion, piedad, observancia, verdad, gracia ó gratitud, vindicacion, amistad, liberalidad y epiqueya.*

Responderémos que en las virtudes, que se agregan á alguna virtud principal, hay que considerar dos cosas: 1.ª que aquellas virtudes tengan algo de comun con la virtud principal, 2.ª que carezcan en algo de la perfecta razon de la misma: y, puesto que la justicia se refiere á otro (4), como consta de lo dicho (C. 58, a. 2); todas las virtudes, que se refieren á otro, pueden por razon de conveniencia anexionarse á la justicia. Pero

(3) En el sentido de «cierta moderacion ó equidad».

(4) Ordenada al bien de otro, por lo que Aristóteles la designa tambien con la denominacion de «bien ajeno» (Ethic. l. 5, c. 2 ó 3).

la naturaleza de la justicia consiste en dar á otro lo que se le debe conforme á la igualdad, como consta de lo dicho (C. 58, a. 10 y 11). Luego alguna virtud, que se refiere á otro, se separa de la naturaleza de la justicia de dos maneras : 1.^a en cuanto le falta algo del concepto de igualdad, y 2.^a en cuanto no alcanza á lo que es debido ; porque hay ciertas virtudes, que dan á otro lo debido, pero no pueden devolver lo igual. Primeramente todo lo que se da por el hombre á Dios, le es debido ; y sin embargo no puede ser igual, esto es, que le devuelva tanto como le debe, segun estas palabras (Ps. 115, 12) *¿qué retornaré al Señor por todas las cosas, que me ha dado?* y segun esto á la justicia se agrega la *religion* que, como dice Tulio (arg. 1.^o) « propone el cuidado y homenaje (1) de cierta naturaleza superior, que llaman divina ». En segundo lugar no es posible recompensar á los padres con igualdad lo que se les debe, como lo hace notar el Filósofo (Ethic. l. 8, c. 1) ; y por esta razon se agrega á la justicia la *piedad*, por la cual, como dice Tulio (ibid.), « tribútase el deber y un cuidadooso respeto á los consanguíneos » y bienhechores de la patria ». En tercer lugar el hombre no puede recompensar la virtud tanto como merece, segun consta por el Filósofo (Ethic. l. 4, c. 3) ; y por tanto á la justicia se agrega la *observancia*, por la que segun Tulio (ibid.) se reverencia con cierto « culto y honor á los hombres superiores en dignidad ». La deficiencia del débito de justicia puede considerarse, segun que hay dos clases de débitos, moral y legal ; lo cual hace que Aristóteles distinga dos clases de justo (Ethic. l. 8, c. 13) : el débito legal es el que alguno está obligado por la ley á pagar (2) ; y tal débito es el objeto propio de la justicia, que es virtud principal ; y el débito moral es lo que uno debe segun la honestidad de la virtud. Mas, como el débito implica necesidad, síguese que el tal débito tiene dos grados : porque uno es

de tal manera necesario, que no es posible sin él conservar la honestidad de las costumbres, y esto tiene más de debido. Tambien puede considerarse este débito por parte del mismo que debe, en cuyo concepto pertenece á este débito el que el hombre se muestre á los otros en palabras y obras tal, cual es. Por consiguiente á la justicia se agrega la *verdad*, por la cual segun la espresion de Ciceron (ibid.) « se dicen no cambiadas las cosas » tales, cuales son ó han sido y serán ». Puede ademas considerarse por parte de aquel, á quien se debe, esto es, segun que uno recompensa á alguno con arreglo á lo que hizo ; unas veces en bienes, y por esta razon se agrega á la justicia la *gracia* (ó *gratitud*), en la que, como dice Tulio (ibid.), « se contiene el recuerdo de los servicios y beneficios de otro y la voluntad de remunerárselos » ; pero otras en males, y en tal concepto se agrega á la justicia la *venganza*, por la que segun Tulio (ibid.) « se rechaza la violencia ó la injuria y absolutamente todo cuanto es denigrante (3) defendiendo ó vengando ». Hay empero otro débito como conducente á mayor honestidad, sin el que no obstante puede esta conservarse ; y á este débito se refiere la *liberalidad*, *afabilidad* ó *amistad*, ú otras á este tenor, que Tulio omite en la antedicha enumeracion, porque participan poco del carácter de débito.

Al argumento 1.^o dirémos, que la venganza, que se hace por la autoridad de la potestad pública de conformidad con la sentencia de un juez, pertenece á la justicia conmutativa ; pero la venganza, que uno ejerce de motu propio, mas sin ser contraria á la ley, ó la que uno requiere del juez, pertenece á la virtud adjunta á la justicia (4).

Al 2.^o que Macrobio parece haberse atendido á las dos partes integrantes de la justicia á saber : separarse de lo malo, á lo que pertenece la inocencia ; y hacer bien, á lo que pertenecen las otras seis ; de las cuales dos parecen pertenecer á los iguales, á saber, la amistad en el trato

(1) *Cæremoniamque* : las palabras *rel cultum*, que se hallan aquí ingeridas en muchas ediciones, han sido trasladadas indiscretamente al testo de la márgen, donde por vía de aclaracion ó glosa se encuentran en varios códices manuseritos ; y no son por lo tanto del Orador romano.

(2) De aquí nace pues la obligacion civil. Drioux.

(3) *Oscurum* : las ediciones de Pádua y Garcia ponen *obscurum*, « que pudiera obstar ú oponerse ».

(4) Conviene consultar acerca de esto lo dicho en la C. 61, a. 1, al 5.^o ; y más adelante la C. 108, a. 2, al 1.^o

exterior y la concordia en el interior; dos á los superiores, que son la piedad para con los padres y la religion con respecto á Dios; y dos á los inferiores, esto es, el afecto, en cuanto agradan los bienes de estos, y la humanidad, por la que se les socorre en sus necesidades. Porque dice San Isidoro (Ethym. l. 10, letra H) que se dice alguien humano, « porque » tiene para con el hombre amor y afecto » de compasion »; de donde se llama humanidad, por la que nos amparamos recíprocamente: y conforme á esto la amistad se considera, segun que ordena las relaciones exteriores, como de ella trata Aristóteles (Ethic. l. 4, c. 12 ó 14). Puede considerarse tambien la amistad, segun que su objeto propio es el afecto, tal como es definido por el Filósofo (Ethic. l. 8 y 9); y así á la amistad pertenecen tres virtudes, á saber, la benevolencia, que aquí se llama afecto; la concordia y la beneficencia, que aquí se llama humanidad. Pero estas las omitió Tulio, porque tienen poco de la razon de débito, como se ha dicho.

Al 3.º que la obediencia se incluye en la observancia, que Tulio menciona, porque á las personas eminentes se debe respeto de honor y obediencia; mas la fidelidad, por la que se hace lo dicho, está comprendida en la verdad en cuanto á la observancia de las promesas; y la verdad va más léjos, como se demostrará (C. 109, a. 1 y 3). La disciplina no es debida necesariamente, porque nadie está obligado al inferior, considerado como tal; sin embargo puede algun superior estar obligado á mirar por sus inferiores, segun aquello (Matth. 24, 45): *el siervo fiel y prudente, á quien el Señor puso sobre su familia*; por lo que la pasa por alto Tulio, si bien puede estar contenida bajo la humanidad, que menciona Macrobio, y la equidad bajo la epiqueya ó amistad.

Al 4.º que en aquella enumeracion hay cosas pertenecientes á la justicia particu-

lar y otras á la legal: á la particular la buena conmutacion, la cual dice que es un hábito, por el que se mantiene la igualdad en los contratos; y á la justicia legal, en cuanto á lo que se debe observar en general, se pone la legislativa, que, como dice el mismo, es la ciencia de las conmutaciones políticas referidas á la sociedad. En cuanto á las cosas particulares, que se presentan algunas veces fuera de las leyes comunes, se pone la eugnomosina; como buena gnómes, que es directiva en las tales, segun lo dicho (C. 51, a. 4) en el tratado sobre la prudencia; y por eso dice de ella que es una justificacion voluntaria, puesto que por el propio arbitrio el hombre observa lo que es justo segun ella, y no segun la ley escrita. Sin embargo atribúyense estas dos cosas á la prudencia segun la direccion, y á la justicia segun la ejecucion. Se dice eusebia como buen culto, viniendo á ser lo mismo que la religion; y por eso dice de ella que es la ciencia del servicio de Dios, y habla á la manera que Sócrates decía que todas las virtudes eran ciencias. A lo mismo se reduce la santidad, como despues se dirá (C. 82, a. 8). La eucaristía es lo mismo que buena gracia, que cita Tulio, así como la vindicativa. La benignidad parece ser lo mismo que el afecto, del que habla Macrobio; por lo que San Isidoro dice (Etym. l. 10, letra B) que « benigno es el hombre espontáneamente » dispuesto á obrar bien y dulce en la » conversacion ». El mismo Andrónico dice que « la benignidad es el hábito de » hacer bien voluntariamente »; y la liberalidad parece pertenecer á la humanidad.

Al 5.º que la epiqueya no va adjunta á la justicia particular, sino á la legal; y parece ser lo mismo que la que se ha llamado eugnomosina (1).

(1) Véase la nota 2 de la pág. 488.